PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

1421.232.9

Schweizerische theologische Zeitschrift

IV. Jahrgang 1887.

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

herausgegeben

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Wiedikon-Zürich

und Privatdocent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 5. — für die Schweiz; Mark 5. — für das Ausland.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zürich.

Für die Schweiz: Im Selbstverlage des Herausgebers.
Für das Ausland: Im Commissionsverlage von Meyer & Zeller.
(Reimmann'sche Buchhandlung.)
1887.

88437

V. 4
1887

Druck von

ASCHMANN UND BOLLMANN

in Zürich.

Dublet

STADTBIBLIOTHEK ZÜRICH

Dublet

Inhaltsverzeichniss.

Seite

Egli, E., Lic., Ursus und Victor in Solothurn 1
Staehelin, B., Prof. Dr., Zwingli als Prediger 12
Steiner, H., Prof. Dr., Der gegenwärtige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft 42, 224
Iselin, L. E., Pfr., Apokalyptische Studien 59, 130, 272
Rüetschi †, R., Lic., Die Controversen der heutigen wissenschaftlichen Dogmatik 69
Studer, Julius, Pfr., Die christliche Ehefrage im Verhältniss zur antiken 100, 149
Strähl, Friedr., a. Dekan, Kritische und exegetische Beleuchtung von Luc. 10, 41—42 116
Studer, G., Dr., Aus den Papieren eines alten Professors (Psalm 39) . . 123
Riggenbach, Bernh., Dr., Zur Einführung in die Bekenntnisschriften der reformirten Kirche 165
Steiner, H., Prof. Dr., Rede beim Fritzsche-Jubiläum 179
Marti, K., Zur Frage über die Vorbereitung auf das geistliche Amt . . . 186
v. Muralt, Ed., Prof. Dr. theol., Eschatologie oder Lehre von den letzten Dingen im Neuen Testamente 229
v. Planta, G. C., Dr., Biographie des Professor und Dekan Georg Sprecher 251

Mittheilungen.

Seite

Haager- und Teyler-Gesellschaft, Programme 65, 66
Bücherschau 67, 137, 224, 279

Corrigenda.

Seite	132,	Zeile	3	von	oben	lies:	homines.
„	„	„	8	„	„	„	praebent.
„	„	„	11	„	„	„	nulla caro.
„	„	„	6	„	„	„	„retineat“ (so Baethgen) für נאחוד scheint . . . . .

Nachtrag zu Iselin's „Apokalyptische Studien“.

Nach Schluss dieser Arbeit ist dem Verfasser noch bekannt geworden, dass inzwischen auch die Apokalypse des Abraham veröffentlicht wurde durch Gaster in den Transactions of the Society of Bibl. Archaeology IX. 1. 1887, p. 195—226. Ferner hat Darmesteter über eine persische Apokalypse des Daniel Mittheilungen gemacht in den „Mélanges Renier“, 1887, p. 405—420. (Bibl. de l'école des hautes études. Sciences phil. et hist. Fasc. LXXXIII).

Ursus und Victor in Solothurn.

Von Lic. *E. Egli,* Pfarrer in Mettmenstetten (Kt. Zürich).

I.

In den Zeiten des confessionellen Gegensatzes ist es vielfach vorgekommen, dass man von reformirter Seite die Existenz der alten schweizerischen Märtyrer angefochten hat. Man nahm Anstoss an der Ueberlieferung, dass sie ihre Häupter nach der Enthauptung in die Hände genommen und an den Ort ihrer Ruhe hingetragen haben sollen, und ebenso an der Verknüpfung ihrer Legende mit der thebäischen Legion, deren Geschichtlichkeit die Kritik schon seit dem 17. Jahrhundert schwer erschüttert hatte.

Etwas günstiger stellte sich zu den alten Glaubensboten die neuere Zeit. Selbst ein so strenger Kritiker wie Rettberg in seiner deutschen Kirchengeschichte bestreitet nicht, dass es solche Märtyrer einst gegeben haben könne. Wenn auch der Zusammenhang mit den Thebäern im Wallis aufzugeben sei, so lasse sich gegen eine Anzahl von Localheiligen dieser oder jener Stadt nichts einwenden. Nur könne man dabei nichts Weiteres als ihr Dasein gelten lassen; alles, was die Legenden von ihnen erzählen, bleibe durchaus fraglich und ungewiss.

Natürlich gab man in katholischen Kreisen diese Legenden nicht preis. Von dieser Seite kam denn auch der erste Versuch unserer Zeit, sie zu retten. Chorherr Alois Lütolf von Luzern schrieb zu diesem Zwecke seine „Glaubensboten der Schweiz vor St. Gallus." Er bemerkt, man dürfe nur mit Vorsicht von Rettberg Gebrauch machen, und stellt mit grossem Fleisse Alles zusammen, was zu Gunsten der alten Heiligen und ihrer Legenden spricht. Dabei beherrscht ihn das apologetische Interesse so ganz, dass er zwischen den einzelnen Legenden keinen Unterschied macht; er will sie alle retten, die Zürcher so gut wie die Solothurner, obschon jene am Ende selber sich als Offenbarung ausgibt, welche einem sterbenden Mönche zu Theil geworden sei, während diese nichts dergleichen enthält und auch sonst manche Vorzüge im Vornherein aufweist.

Gleichwohl kann man nicht sagen, dass Lütolf wesentlich über Rettberg hinausgeführt habe. Zwar sind die verschiedenen Partieen seines Buches von verschiedenem Werthe; aber im Ganzen kommt auch er zu keinen Beweisen, so viele Möglichkeiten er jeweilen sorgfältig zusammenstellt. Nach wie vor wird es von der Subjectivität des Lesers abhangen, ob er diesen Legenden Vertrauen schenkt oder nicht.

Die Schuld liegt auch nicht allein an Lütolf, sondern an der ganzen bisherigen Art, wie man die Märtyreracten überhaupt zu beurtheilen gewohnt war. Es fehlte an kritischer Methode. Man begnügte sich damit, diesen oder jenen einzelnen Zug herauszugreifen und zu prüfen oder blieb gar bei allgemeinen, mehr gefühlsmässigen als überzeugenden Erwägungen stehen. „Ein schönes Stück", „eine durchaus glaubwürdige Erzählung", „eine Reihe Züge, die ganz den Eindruck der Aechtheit machen", so und ähnlich lauteten die Gründe, die man in's Feld führte.

Erst in neuester Zeit hat man sich daran gemacht, diese allerdings schwierige Literatur ernsthafter in Angriff zu nehmen. Edmund Le Blant, der französische Academiker und Herausgeber der „Gallischen Inschriften", hat mit dem ganzen Aufwand der modernen historischen und archäologischen Kritik eine umfassende Untersuchung über den Verlauf der Märtyrerprozesse angestellt und dieselbe unter dem Titel „Les Actes des Martyrs" im 30. Bande der Memoiren der Pariser Academie, im Jahre 1883, seither auch separat, veröffentlicht. An der Hand classischer Quellen und einer Anzahl unzweifelhaft guter Märtyreracten, wie der Acta proconsularia Cypriani, weist er nach, nach welchen Rechtsformen insbesondere die Verhöre vorgenommen wurden, und findet, dass diese letztern durchweg diejenigen Partieen der Acten ausmachen, welche von Interpolationen am freisten geblieben sind. Wir gewinnen durch diese Untersuchungen sozusagen einen festen Rahmen und können nun mit mehr oder weniger Sicherheit erkennen, welche Züge der antiken Art und Sitte entsprechen, und inwieweit also eine Passio auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen kann oder als Machwerk späterer Zeit anzusehen ist. Die nachfolgende Untersuchung über die Solothurner Heiligen nimmt kein anderes Verdienst in Anspruch als das, Le Blants Methode auf die Legende dieser Märtyrer anzuwenden und so den Ertrag französischer Forschung dem Interesse unserer Landesgeschichte dienstbar zu machen.[1]) — Versagen muss unser Hülfsmittel freilich gegenüber der Erzählung von der thebäischen

[1]) Ungefähr gleichzeitig mit diesem Artikel erscheinen meine Altchristlichen Studien, in denen einige urchristliche Martyrien ähnlich behandelt werden.

Legion mit den ganz aussergewöhnlichen Verhältnissen, von denen sie berichtet. Da müssen wieder andere Hebel ansetzen, um diesen schwersten Stein vor dem Grabe unserer schweizerischen Kirchengeschichte wegzuwälzen.

II.

Wir haben über Ursus und Victor, die Märtyrer von Solothurn, drei alte Berichte, die für unsere Untersuchung in Betracht fallen, zwei ältere, die etwa in das 9. Jahrhundert zurückgehen, und einen jüngern. Dazu kommt noch ein verkürzter im Martyrologium des Ado,[1]) Erzbischofs von Vienne in den Jahren 859—874. Es ergibt sich sofort, dass Ado den einen jener ältern Berichte ausgezogen hat, der noch zu St. Gallen im Codex No. 569 der Stiftsbibliothek erhalten und von Lütolf[2]) zum ersten Mal herausgegeben worden ist. Mit diesem ist der sogenannte Codex Signacensis, jetzt in Paris, nach Alter und Inhalt verwandt, in der Erzählungsweise ausführlicher, aber mit einer wesentlichen Lücke. Der dritte Bericht, mit dem zweiten in den Acta Sanctorum der Bollandisten zum 30. September abgedruckt und von dem Karthäuser Surius zuerst veröffentlicht, erzählt etwas anders und fügt bereits das Wegtragen der Häupter durch die Heiligen bei, einen Zug, den die ältern Darsteller noch nicht kennen; im Uebrigen weicht er indess materiell nicht bedeutend von diesen ab und bietet, wie wir sehen werden, manche gute Züge.

Wenn wir uns zunächst an die beiden ältern Zeugen halten, so haben wir im voraus zu bemerken, dass wir dieselben für unsern Zweck nur theilweise zu berücksichtigen haben. Beide erzählen nach der Passio auch noch die Translatio oder Uebertragung des heiligen Victor von Solothurn nach Genf im Jahre 602, und dieser Abschnitt ist es, mit dem sich Lütolf vorzugsweise beschäftigt hat. Dabei verdient der Pariser Codex insofern den Vorzug, als er den sehr gewagten Zug des St. Gallers noch nicht hat, dass Solothurn einst kirchlich zu Genf gehört habe. Für die Passio selbst aber steht der St. Galler in erster Linie, weil er lückenloser ist als der Pariser. Noch sei erwähnt, dass Jahn[3]) der Translatio, die Lütolf sehr hoch schätzt, allen Werth abgesprochen hat, dagegen ausdrücklich erklärt, er lasse die eigentliche Passio gänzlich ausser Betracht; er enthält sich also eines Urtheils über dieses, ohnehin von seiner Aufgabe abliegende Stück. Hören wir also, was in diesem erzählt wird, zunächst nach der St. Galler Recension.

---

[1]) Abdruck z. B. bei Gelpke, Kirchengeschichte der Schweiz, S. 163.

[2]) Glaubensboten, S. 172—176.

[3]) Die Burgundionen, 2. Band, S. 513—518. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 1. Band, S. 99, steht auf Seite Jahns.

Dem Blutbade von Agaunum entweichend gelangen Victor und Ursus nach der Stadt Solothurn. Auf Befehl des Kaisers Maximian werden sie daselbst durch die Gerichtsdiener des Hirtacus verhaftet, damit sie zum Götzenopfer und so zum Gehorsam gegen den Kaiser gezwungen werden. Sie aber wollen lieber sterben und antworten, sie müssen mehr dem Gott des Himmels und seinen Geboten gehorsam sein, als den Verehrern Christi den Tod anthun (die Thebäer sollten bekanntlich gegen Christen kämpfen). Hirtacus, durch ihre Antworten erzürnt, befiehlt, sie mit harten Martern zu quälen. Sie werden gefoltert, schwer mit Ketten gefesselt und geschlagen; aber sie danken bei allem zur Ehre des allmächtigen Gottes, dass sie werth gehalten wurden, für den Namen Christi Schmach zu leiden, wobei über ihnen ein himmlisches Licht schimmert, dass die Gerichtsdiener zur Erde stürzen und die Heiligen aus den gelösten Banden befreit werden. Hirtacus schreibt dies Zauberkünsten zu . . . (hier eine verdorbene Stelle) . . . . und lässt die Heiligen in ein Feuer bringen, in das sie auch mit Lobgesang standhaft hineingehen. Aber der Feuerherd wird ausgelöscht, indem ein heftiger Regen den entzündeten Holzstoss unbrennbar macht, so dass die Heiligen Gottes vor aller Augen unverletzt weggehen und die Umstehenden erstaunt die Spuren der Märtyrer verehren. Hirtacus aber, noch mehr verhärtet, spricht das Urtheil, sie sollen enthauptet werden. Victor und Ursus, dieses vernehmend, kämpfen den guten Kampf, freuen sich, dass ihr leiblicher Lebenslauf vollendet werde, behalten den Glauben und erwarten mit gesenktem Halse den Henker. Im Gebete sich ihrem Herrn Gott empfehlend, für dessen Namen sie leiden, gelangen sie in's Himmelreich. Ihre Leiber, von hellem Glanz umstrahlt, werden von den Christen ehrfurchtsvoll aufgehoben und nicht weit von der genannten Stadt mit Ehren begraben. „Gelitten haben die heiligen Märtyrer Victor und Ursus unter dem Kaiser Maximian, am ersten vor den Kalenden des October, unter der Herrschaft unseres Herrn Jesus Christus, der mit dem Vater und dem heiligen Geiste lebt und regiert als Gott in Ewigkeit. Amen.“ [1])

Wesentlich dasselbe erzählt die Pariser Version, nur mit einer Lücke, da wo vom Scheiterhaufen berichtet wird. Einige wenig bedeutende Unterschiede sind folgende. Hirtacus wird erst im Verlauf als einer der Gerichtsdiener genannt, der in der Verfolgung der Christen sich besonders hervorthut. Die Wendung des St. Gallers, die Heiligen hätten lieber sterben und Gott gehorchen als Christen verfolgen wollen, ist einfacher so gegeben: „es ist uns besser zu

[1]) Diese Zeitbestimmung mit Doxologie steht erst nach der Translatio, gehört aber natürlich zur Passio, von der sie erst in Folge der Beifügung jener abgetrennt worden ist.

sterben, als ferner den Götzen zu opfern.“ Die Gebetsworte beim Foltern sind etwas ausführlicher. Das himmlische Licht wird mit einem Sonnenstrahl verglichen und von Hirtacus ein „Phantasma“ genannt. Vor der Bestattung der Leichen sieht man Victor zwei Stunden lang wie lebendig knieen.

Etwas erheblicher sind die Abweichungen bei Surius; doch bleibt sich die Erzählung in allen Hauptzügen auch da gleich. Vor allem wird hier nur Ursus genannt[1]) und statt Victors werden allgemein „Gefährten“ erwähnt. Es werden Jupiter und Mercur als heidnische Götter aufgeführt, und zwar richtig nach römischer Auffassung jener als der oberste Gott voran. Die lobpreisenden Worte bei der Folterung sind weggelassen. Der Glanz über den Leidenden ist als die göttliche Gnade erklärt, welche die auf sie Hoffenden nicht verlasse. Ein ähnlich kritischer Zug scheint auch der zu sein, dass nicht der Regen das Feuer dämpft, sondern ein Windstoss den Scheiterhaufen zerreisst und dann vollends auslöscht. Ursus und viele andere Gefährten werden enthauptet und dann in den Fluss geworfen u. s. w. — Auf eine Anzahl einzelner Termini werden wir sofort besonders zurückkommen, indem wir nunmehr zur Kritik übergehen.

III.

Man hat bei sehr vielen Passionen im voraus festzuhalten, dass sie zu erbaulichen Zwecken, zum Vorlesen in den Kirchen, geschrieben sind. Auf Rechnung dieses Umstandes sind denn auch in unserer Passio mehrere Züge zu setzen, so wenn darin biblische Stellen anklingen, wie 2. Timotheus 4, 7 und 8: „Den Lauf vollenden, den Glauben behalten“ u. s. w., vielleicht auch Apostelgeschichte 17, 6 und 7: „Sie Alle (Paulus und Gefährten in Thessalonich) handeln wider die Verordnungen des Kaisers, indem sie sagen, ein anderer sei König, nämlich Jesus, und machen so den Erdkreis aufrührerisch“; wenigstens ist nicht unähnlich, was Hirtacus sagt (Cod. Sign.): „Sie haben das Gebot des Kaisers verachtet und verführen das Volk zum Gesetz der Christen und sagen, sie verehren Christus, den Sohn Gottes.“ Erheblicher hat aber die Hand des Bearbeiters dadurch eingegriffen, dass sie die wunderhaften Züge beifügte. Denn nicht anders ist meines Erachtens die Stelle zu erklären, die von der versuchten Verbrennung der Märtyrer erzählt. Ihr Hineinschreiten in das Feuer mit Lobgesang und der rettende Regenguss erinnert an die drei Männer im Feuerofen. Wie in dem Martyrium der Maccabäer haben die Darsteller christlicher Passionen in jener πύρωσις, dem Feuer der Leiden, ein alttestamentliches Vorbild für ihre Helden ge-

[1]) Hierüber vergl. Lütolf, a. a. O., S. 182 ff.

funden. Die Engel Gottes, um deren Beistand die Solothurner Heiligen bitten (Cod. Sign.), der Windstoss, der den Scheiterhaufen auseinanderjagt (Surius), der das Feuer dämpfende Regen (Cod. St. Gall.), das unversehrte Weggehen der von Gott Beschützten — das Alles ist Nachbild der Stelle in den Zusätzen zum Buche Daniel [1]): „Aber der Engel des Herrn stieg herab in den Ofen und stiess die Feuerflamme aus dem Ofen. Und er machte die Mitte des Ofens wie das kühlende Wehen des Thaues, so dass das Feuer sie gar nicht anrührte, noch beschädigte oder sie belästigte; da sangen die drei wie aus Einem Munde, priesen und lobten Gott in dem Ofen“ u. s. w. Wenn dabei der Engel des Herrn sich in einem Windstoss offenbart und der kühlende Thau sich zu einem Regenguss steigert, so erkennen wir darin unschwer die realistische Geistesrichtung des Abendländers, der ja auch die göttliche Huld als Lichtschimmer und Sonnenstrahl über den Märtyrern erglänzen lässt. Wir sehen aus diesem Beispiel, wie sehr Le Blant im Rechte ist, wenn er davor warnt, um einzelner wunderhafter Züge willen gleich die ganzen Passionen zu verwerfen. [2])

Wirklich erscheint uns die Erzählung im Uebrigen, also von den bezeichneten erbaulichen Zuthaten des Bearbeiters abgesehen, gar nicht ungereimt. Sie entspricht vielmehr in ihren Hauptmomenten dem römischen Processverlauf, an dem nach Le Blant [3]) folgender Stufengang festzuhalten ist: Die Verhaftung, die Vorführung, das Verhör, die Folterung, die Berathung und das Urtheil. Beim Nachweis des Einzelnen müssen wir den Leser um Entschuldigung bitten, wenn wir ihn nicht ganz mit den lateinischen terminis technicis verschonen können; auf diese kommt es wesentlich an.

a) Die Verhaftung. Die Märtyrerprocesse fanden statt vor dem Statthalter (praeses, proconsul, judex). Dieser, umgeben von seinem Gerichtshofe, durchzieht die Provinz, um Rechtstage zu halten, die zum Beispiel auch in der Apostelgeschichte [4]) erwähnt werden (conventus forensis). Vor diese werden die Angeklagten geschleppt, indem zugleich die Menge durch den Herold und den Ruf der Trompete aufgeboten wird, um bei den Verhandlungen Zeuge zu sein. Allem voraus ist die Verhaftung gegangen, wofür ständig der Ausdruck

[1]) Cap. 2, 26, 27; 3, 1.

[2]) Abgesehen von biblischen Einflüssen kommt die in aufgeregten Zeiten oft so schnelle Mythenbildung in Betracht; vergleiche meine Altchristlichen Studien, S. 71 f.

[3]) Die rascheste Orientirung findet man in § 59.

[4]) Apostelgeschichte 19, 38. Näheres auch bei Marquardt, römische Staatsverwaltung, Bd. I. S. 365 ff.

tenere gebraucht wird.[1]) Bis zur Ankunft des Statthalters haben die Angeklagten in der Haft zu warten. Zur Verhaftung bedient sich das Gericht seiner Amtsdiener (apparitores, ministi, lictores, persecutores). — Diesem Sachverhalt entspricht es nun durchaus, wenn es von Victor und Ursus heisst *tenti (sunt) conventis ab apparitoribus* (Cod. St. G.). Nicht bloss sind die Termini „tenere" und „apparitores" ganz correct; wir dürfen vielleicht auch vermuthen, der Bearbeiter habe in seiner Quelle noch den Ausdruck „conventus" vorgefunden, denselben aber nicht mehr verstanden und ihn ohne rechten Sinn zu den apparitores gezogen. Ebenso correct ist die Bezeichnung *ministri* für die Gerichtsdiener (Cod. Sign.), und welche Bewandtniss es auch mit Hirtacus haben mag, so hat der jüngste Text (Surius) noch den richtigen Ausdruck *praeses* für den Richter erhalten; es ist dies das allgemeine Prädicat für alle Arten von Statthaltern[2]) und der classische Terminus in den Acten römischer Gerichte.[3]) Für den Statthalter der Provinz Maxima Sequanorum, wozu Solothurn gehörte, ist übrigens der Titel praeses inschriftlich für das Jahr 294 bezeugt.[4]) Endlich finden wir auch beim Martyrium in Solothurn die aufgebotene Menschenmenge anwesend *(praesentibus multis,* Surius).

b) Die Vorführung. Am frühen Morgen begann die Gerichtsverhandlung. Der Proconsul setzte sich auf das Tribunal und hiess die Angeklagten vorführen (inducere, praesentare). Es ist also wiederum ganz gut ausgedrückt, wenn unser jüngste Text meldet, die Märtyrer seien dem Richter vorgeführt worden, praesidi *praesentati,* und dann später ähnlich, er habe befohlen, sie vorzuführen, jussit *praesentari.* Auch die allgemeinen Termini *adducti* (Surius) und *ducebant* (Cod. Sign.) kommen derart oft in den Märtyreracten vor.

c) Das Verhör. Wie für alle wichtigern Acte, so bediente sich der Praeses auch für das Verhör des Herolds, dessen schreckhafte Stimme weithin die Befehle wiederholte. Zuerst wurde die Identität des Angeklagten constatirt durch die Frage: Wie heissest du, wer bist du (quisnam es?). Dann fragte der Richter weiter nach dem Stand des Angeklagten, nach seiner Familie, seiner Heimat, seinem Beruf, seiner Religion (cuius sectae oder cuius religionis es?), und ermahnte ihn mit freundlichem Zuspruch, sich wohl zu besinnen,

---

[1]) Vgl. z. B. auch Marc. 14, 46 und 51, Matth. 14, 3. Ferner inschriftlich auf den Täfelchen, die man den Sclaven um den Hals hing, damit sie im Falle des Entlaufens festgenommen würden: TENE ME QVIA FVGI — und ähnlich.

[2]) Marquardt, a. a. O., Seite 415.

[3]) Le Blant, p. 225.

[4]) Mommsen, Inscr. Conf. Helv. n. 239.

ehe er auf seinem Bekenntniss verharre, auch seine Jugend, sein Alter, seine Verwandtschaft zu bedenken. — Schade, dass uns die Acten der Solothurner Märtyrer diese Einzelheiten nicht vollständiger überliefert haben; sie waren der ganzen Reihe nach für den erbaulichen Zweck natürlich zu trocken. Aber einige Spuren deuten das Verhör doch noch an, die Frage, welche den Gerichtsdienern in den Mund gelegt wird: Wer seid ihr, *qui estis vos?*, worauf die Heiligen in gewohnter Weise durch Nennung ihres *Namens* antworten: Wir sind Diener Gottes, *Ursus und Victor* (Cod. Sign.). Die Frage nach der Religion ist vorausgesetzt in dem Bekenntniss der Märtyrer: Wir sind Christen, *Christiani sumus* (Surius). Es ist dies die berühmte todbringende Antwort, die wir von so vielen Märtyrern vernehmen. Endlich erinnert an die Zusprüche des Richters die Wendung des jüngsten Textes, die Standhaftigkeit der Märtyrer habe durch keine Schmeichelworte, *blanditiae*, erschüttert werden können.

d) Die Folterung. Regelmässig und gleich vom zweiten Jahrhundert an gedenken die Berichte von den Martyrien der Tortur.[1]) Die Acten nennen gewöhnlich das Instrument equuleus, ein vierbeiniges Marterwerkzeug, das Pferdchen. Auf demselben wurde der Gefolterte aufgefordert, die Götter nicht zu lästern und die Gebote der Kaiser (praecepta principum) nicht zu verachten, sondern herzuzutreten und zu opfern (accede et sacrifica). „Schlaget ihn", so hiess es dann, „in's Gesicht und rufet: Antworte!" Daneben kommen noch besondere Marter vor, so der ungulus, ein spitzes Instrument zur Verwundung der Seiten. — Auch unsere Passio erwähnt der Tortur, wenn auch in ziemlich allgemeinen Ausdrücken, die harten Marter, die schweren Fesseln, das Schlagen — hier der Ausdruck *caedere*, allgemein *torquere, tormenta*. Die Folterknechte heissen richtig *carnifices* (Surius). Ebenso erfolgt die übliche Aufforderung zum Opfern, *ad sacrificandum* daemonibus (Cod. St. Gall.) oder diis immortalibus, omnipotentibus (Surius), oder *ad immolandum* daemonibus (Cod. Sign.), sowie zum Gehorsam gegen die kaiserlichen Gebote, *decreta principum* (Surius), *jussa* Maximiani (Cod. St. Gall.), imperiale oder Maximiani imperatoris *praeceptum* (Cod. Sign.). Einen besonders bezeichnenden Terminus[2]) verdanken wir auch hier dem jüngsten Texte, die Formel, womit der Richter vor dem Urtheil dem Gefolterten die Wahl zwischen Gehorsam und Tod, gleichsam das Entweder-Oder, stellte: Wählet, was ihr wollt, *unum de duobus eligite*, worauf der Märtyrer etwa antwortet: Thue, was du willst (fac quod vis).

[1]) Vgl. meine Altchristlichen Studien, S. 67 f.
[2]) Le Blant, § 30.

e) Berathung und Urtheil. Nachdem die Folter abgestellt war, wurden die Verhöracten verlesen, hierauf vom Proconsul mit den Beisitzern gerathschlagt, das Urtheil gefällt und ex tabella verkündigt. In diesen Zusammenhang gehören die Ausdrücke sententia, decretum. Das Urtheil lautete zum Beispiel: N. N. ist zum Tod durch das Schwert verurtheilt (N. . . gladio animadverti placet). — Im Wesentlichen diesen Vorgängen entsprechend lautet unser Bericht kurz: Er verkündete das Urtheil, die Märtyrer seien mit dem Schwert zu schlagen, *sententiam edixit, ut ferro cederentur* (Cod. St. Gall.), *capite truncari praecepit* (Surius). Ganz richtig heisst auch der Henker *Spiculator* (Cod. St. Gall.); es ist dies einer der apparitores, der z. B. bei Seneca Soldaten köpft. In keiner der drei Recensionen ist dagegen die Berathung des Gerichtshofes erwähnt; an ihrer Stelle steht das Wunder von der Bewahrung im Feuer.

Noch sei erwähnt, dass auch das Danken *(in laudem Dei gratias habentes)* [1]) und Beten der Märtyrer, während der Folter und vor der Execution, in ähnlicher Art von den Märtyreracten durchweg erzählt wird. Werden es namentlich kurze Seufzer gewesen sein, die man vernahm, während die oft langen Gebete der Passionen schriftstellerische Ausführungen sind, so machen auch in dieser Hinsicht unsere Solothurner Acten keinen überschwänglichen Eindruck. Warum sollte das Gebet: Herr Jesus Christus, verleihe deinen Knechten Standhaftigkeit, *domine Jesu Christe, da fortitudinem servis tuis* (Cod. Sign.), nicht einem wirklich während der Folterung gesprochenen Worte nahe kommen können?

Endlich das Begräbniss. Man kennt das königliche Ehrengrab, das die Poesie dem Herrn errichtet, [2]) die Ehre, womit die Smyrnäer die leiblichen Reste Polykarps ausgezeichnet haben. [3]) So melden ganz gute Acten von der Pietät, namentlich der christlichen Frauen, welche oft heimlich, etwa des Nachts, die Leichname an sich brachten und für köstliche Umhüllung sorgten, [4]) wie denn auch unsere Passio von den *corpora a Christianis reuerenter sublata et honorifice sepulta* (Cod. St. Gall.) erzählt. Und ganz dem antiken Brauche entspricht das Begraben vor der Stadt, *non longe a castro:* bestimmte doch das Zwölftafelgesetz für Rom, es dürfe keine Leiche innerhalb der Stadt verbrannt oder beerdigt werden. Die Ursuskirche, die sich später über dem Märtyrergrabe erhob, steht denn auch wirk-

[1]) Nach den Acta nahmen besonders die afrikanischen Märtyrer das Urtheil mit den Worten entgegen: Deo gratias!

[2]) Volkmar, Evangelien, S. 603 ff.

[3]) Hierüber vgl. meine Altchristlichen Studien, S. 68 f.

[4]) Le Blant, § 89. Corpus S. Cornelii noctu collegit beata Lucina.

lich ausserhalb der Grenzen des alten, römischen Salodorum.[1]) — Sogar die Schlussformel mit der Doxologie, wie sie der St. Galler Codex erhalten hat, verstösst nicht wesentlich gegen die classischen Beispiele, wie die nachstehende Zusammenstellung mit einem Stück des 3. Jahrhunderts[2]) zeigt; zwei Zusätze von späterer Hand lassen sich leicht ausscheiden:

Passio Victoris et Ursi.	Passio Genesii mimi.
Passi sunt autem sancti martyres V. et U.	Et decollatus est beatus martyr G.
sub Maximiano imperatore	
pridie Kalendas Octobris,	VIII. Kalendas Septembris,
regnante Domino nostro Jesu Christo,	praestante Domino nostro Jesu Christo,
qui [cum Patre et Spiritu sancto]	qui
vivit et regnat [Deus]	vivit et regnat
per omnia secula seculorum, Amen.	per omnia sæcula sæculorum, Amen.

IV.

Wir haben in dem Vorstehenden die Passio der Solothurner Märtyrer rein für sich betrachtet. Eine besondere Frage ist die, ob diese, wie alle drei Recensionen es darstellen, und wie es auch von andern alten Märtyrern verschiedener Länder behauptet wird, Angehörige der Thebäischen Legion gewesen seien. Darüber wird in anderem Zusammenhang zu handeln sein; ich begnüge mich hier mit der Andeutung, dass das Ergebniss diesfalls kein so günstiges wie für die eigentliche Passio sein wird; es dürfte bei der Auffassung Rettbergs bleiben, dass man es mit Localheiligen zu thun hat, welche erst eine spätere Zeit mit den Thebäern in Zusammenhang brachte. Damit bleibt auch die Zeit des Martyriums völlig ungewiss, womit freilich keineswegs die traditionelle Angabe als unmöglich hingestellt sein soll, dass es unter Maximian und Diocletion gehöre. Ueber das vierte Jahrhundert werden wir jedenfalls nicht hinabgehen dürfen, weil mit diesem die römische Herrschaft in unserem Lande zu Ende ging.[3])

Zum Schlusse mag es erwünscht sein, die geschichtlichen Momente und Züge unserer Passio nochmals zusammenzufassen, wie sie oben im Einzelnen dargelegt worden sind. Daneben stellen wir die classischen Termini. Der Eindruck wird auf's

[1]) Ueber das Topographische handeln ausführlich die Bollandisten im commentarius praevius zu unserer Passio, 30. Septb., Tom. VII, vor S. 292, und Lütolf in den Glaubensboten, S. 182 ff.

[2]) Bei Ruinart, p. 270 f.

[3]) Einige Anhaltspunkte gibt Dändlikers Schweizergeschichte, S. 74 ff.

neue für jeden der sein, dass die Legende auf eine antike Quelle zurückführt, deren Spuren auch in der erbaulichen Fassung der Passio noch durchschimmern, wie die Züge eines alten übermalten Bildes. Wir erhalten etwa folgende Fassung:

Ursus und Victor sind wegen ihres christlichen Bekenntnisses zu Solothurn, einer Römerstadt, verhaftet *(tenti)* und in das Gefängniss gelegt worden, um da auf — tenere
das Urtheil zu warten. Der Statthalter *(praeses)* kommt — praeses
auf der Rundreise durch seinen Amtsbezirk herbei, um
den Landtag oder Gerichtstag *(conventus)* zu halten, um- — conventus
geben von seinen Beisitzern und Amtsdienern *(apparitores, ministri)* und der zu der Handlung aufgebotenen — apparitores, ministri
Menge *(praesentibus multis)*. Er lässt die Angeklagten — turba convenit . . . secundum præceptum . . . proconsulis.
vorführen *(praesentari)* und stellt ein Verhör mit ihnen — præsentari
an, wobei sie zuerst nach ihrem Namen *(qui estis vos?)* — quisnam es?
gefragt werden und auch mit Nennung desselben ant-
worten *(nos sumus . . . Victor et Ursus)*. Weiter unter — (Name)
anderem nach ihrer Religion gefragt, bekennen sie sich — cuius sectæ es?
als Christen *(Christiani sumus)*. Die Aufforderung, den — „Christianus sum."
Göttern zu opfern *(ad sacrificandum diis)* und so den — accede et sacrifica!
Geboten *(decreta, praeceptum principum)* gehorsam zu — præcepta principum contemnere nolite!
sein, lehnen sie ab und wollen lieber sterben *(parati potius mori)* und Gott und seinem Gebote gehorchen — me ipsum sacrificium offero; fac quod vis!
(oboedire Deo celi eiusque legibus obtemperare). Auch
mit freundlichen Zusprüchen *(blanditiue)* vermag der — consule tibi! miserere tui!
Richter sie nicht zu bereden, ebenso wenig durch Fesseln
(vinculis stricti), Schläge *(cederentur)*, und die Schrecken — vinciri jussit. / cædite illum in os! / Aptentur ad equuleum; ungulis eum vexare præcepit.
der Folter *(tormenta)*, welche die Folterknechte *(carnifices)* — carnifex
gegen sie anwenden. Unter Anrufung ihres Herrn *(da fortitudinem servis tuis!)* bleiben sie standhaft, auch — Christe, me custodi! / Serva animam meam!
als ihnen der Richter die letzte Wahl stellt, zwischen — unum de duobus elige!
Gehorsam oder Tod *(unum de duobus eligite)*. Nachdem
die Acten des Verhörs verlesen und die Berathung des — sententiam dixit . . . decretum ex tabella recitavit.
Gerichtes vorüber ist, wird das Urtheil verkündigt *(sententiam edixit)*, die Märtyrer sollen mit dem Schwerte
enthauptet werden *(ut ferro cederentur, capite truncari praecepit)*. Sie nehmen es mit Dank gegen Gott auf — N N. gladio animadverti placet.
(in laudem . . . . . dei gratias habentes), worauf der — Deo gratias!
Henker *(spiculator)* ihnen den Todesstreich gibt. Die — carnifex, spiculator etc.
Christen bringen die Leichname an sich und begraben
sie, gemäss dem Gesetz, ausserhalb der Stadt, unfern — Nemo in urbe sepellito neve urito!
davon *(non longe a castro)*, mit den in solchem Falle — Mundis sindonibus, Aureis vestitum indumentis, etc.
üblichen Ehren *(honorifice)*.

Aus dieser gemeinsamen Quelle schöpften die noch vorhandenen Relationen; daher deren wesentliche Uebereinstimmung in der Sache bei mehrfachen Differenzen besonders in der Herübernahme der antiken Termini.

Noch bleibt beizufügen, dass unserem nicht ungünstigen Ergebniss hinsichtlich der Legende die sehr alte Bezeugung des Cultus der Solothurner Heiligen entspricht. Die Legende von der thebäischen Legion,[1]) spätestens zu Anfang des 6. Jahrhunderts verfasst, erwähnt bereits der Märtyrer „Ursus und Victor" zu Solothurn, und aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts meldet eine in dieser Gegend, vielleicht zu Avenches, geschriebene Chronik[2]) die Uebertragung des h. Victor, der mit dem h. Ursus zu Solothurn den Märtyrertod erlitten habe, aus dieser Stadt nach Genf.

Zwingli als Prediger.

Von Prof. Dr. *R. Staehelin* in Basel.

Die Thätigkeit Zwinglis als Prediger schildern wollen, heisst, wenn der ganze Umfang der Aufgabe in Betracht gezogen wird, im Grunde nichts Geringeres, als sein gesammtes Lebenswerk, sowohl wie es in seinen Schriften als Lehre, als auch wie es in seinem reformatorischen Handeln als Neubau der Kirche hervortritt, zur Darstellung bringen. Als Prediger zu Glarus und zu Einsiedeln hat er sich und die für sein Wort Empfänglichen auf die Erfüllung dieser seiner geschichtlichen Aufgabe vorbereitet. Es bezeichnet dann weiter den Anfang wie den ganzen Geist ihrer Verwirklichung, als er zu Neujahr 1519 sein Predigtamt in Zürich mit der Erklärung antrat, dass er das Evangelium des Matthäus ganz und hinter einander, nicht bloss nach den kirchlichen Perikopen, seiner Predigt zu Grunde legen und dass er es lediglich nach der Schrift und nicht nach menschlichem Gutdünken erklären wolle. Und so sehen wir denn auch in der Folge die einzelnen Stadien seines Reformationswerkes immer wieder an diese seine Predigt sich anschliessen, von dem ersten durch sie hervorgerufenen Conflict mit der Hierarchie, dem Fastenstreit des Jahres 1522 an bis zu der Begründung einer allgemeinen schweizerischen Reformationskirche auf dem Religionsgespräch zu Bern, für welche wiederum die dort gehaltenen Predigten Zwinglis von durchschlagender Wirkung

[1]) Ruinart, p. 274 ff.
[2]) Die burgundischen Annalen im Anfang des sog. Fredegar, c. 22.

waren, und es kennzeichnet die ganze Bedeutung derselben, wenn nach der ersten Disputation zu Zürich der reformatorische Entschluss des Raths in die Weisung zusammengefasst werden konnte, „dass Meister Ulrich Zwingli fortfahren und hinfort wie bisher das heilige Evangelium und die rechte göttliche Schrift verkündigen solle, so lang und viel, bis er eines bessern berichtet werde.“ Und wie das reformatorische Handeln, so sind auch die reformatorischen Schriften Zwinglis zum grossen Theil der Ausdruck und der unmittelbare Ausfluss dieser seiner Predigtthätigkeit. Von den deutschen zumal liegen den meisten, soweit sie nicht, wie die über die Taufe und das Abendmahl, polemischen Inhalts sind, auf der Kanzel gehaltene Predigten zu Grunde, die für den Druck nur genauer ausgeführt und zu längeren Tractaten erweitert worden sind; aber auch unter den lateinischen ist die für seine Theologie charakteristischste, die Abhandlung über die Vorsehung Gottes, zuerst zu Marburg vor dem hessischen Landgrafen als Predigt gehalten und für diesen dann nachträglich, allerdings in stark bereicherter dogmatischer Ausführung aufgezeichnet worden.

Aber eben dieser Umfang unserer Aufgabe nöthigt auch, sie zu beschränken. Eine Charakteristik Zwinglis als Prediger kann sich nicht zum Zwecke setzen, der Entfaltung und den Erfolgen dieser Thätigkeit im Einzelnen nachzugehen und die aus ihr hervorgegangenen Schriften ihrem Lehrgehalt nach zu untersuchen. Sie wird sich in der Auswahl ihres Stoffes nicht sowohl durch den biographischen oder reformationsgeschichtlichen, als durch den homiletischen Gesichtspunkt bestimmen lassen; sie wird nicht die concreten Ziele und Erfolge seiner Predigt, sondern den Geist, aus welchem dieselben hervorgewachsen, die Mittel, mit denen sie erreicht worden sind, ins Auge zu fassen haben; sie wird endlich statt von ihrer allgemeinen geschichtlichen Wirkung, mehr von ihren Nachwirkungen auf dem engeren Gebiet der Predigt selbst und von ihrer vorbildlichen Bedeutung für deren Gestaltung in der Gegenwart reden müssen

In dem, was über das enge Abhängigkeitsverhältniss der Zwinglischen Schriften und seiner Predigten bemerkt wurde, liegt auch die Hinweisung auf die zur Kenntniss der letzeren geöffneten Quellen. Eigentliche Predigtsammlungen, wie wir sie von Luther in so reicher Fülle besitzen, liegen von Zwingli keine vor. Zu schriftlicher Vorbereitung fehlte ihm, wie Mykonius berichtet, schon frühe die Zeit; als ihn sein Freund Hedio in Basel im Jahre 1520 um Ueberlassung seines Manuscripts zur Unterstützung in seiner eigenen Predigt bat, musste ihm Zwingli die Antwort geben, dass er überhaupt kein solches besitze; selbst in Marburg hat er vor so erlauchten Zuhörern

wie Luther und Melanchthon ohne Concept gepredigt.[1]) Auch Nachschriften einzelner Predigten oder gar ganzer Predigtreihen aus der Hand von Zuhörern, an denen wiederum der Nachlass Luther's so reich ist, suchen wir in den Archiven der Zürcher Kirche vergebens. Die beiden Predigten bei der Disputation zu Bern sind uns erhalten geblieben, weil unmittelbar darauf sämmtliche dort gehaltene Predigten zusammen durch den Druck veröffentlicht wurden, und nicht einmal diese geben uns die Worte Zwingli's in der Form wieder, wie sie auf der Kanzel von ihm gesprochen worden sind; am Schluss der zweiten heisst es ausdrücklich: „Ist zum kürzesten beschrieben", und mehr als einen kurz zusammenfassenden Auszug scheint sie auch in der That nicht zu bieten. Um so mehr sind wir angesichts dieses Mangels auf die Ergänzung hingewiesen, welche die erwähnten Schriften als Ueberarbeitungen wirklich gehaltener Predigten Zwinglis für die nähere Kenntniss derselben darbieten; sie bringen uns, wenn auch nicht ihren formellen Aufbau, so doch ihren Inhalt, ihre Darstellungsweise, ihre Textbehandlung zu reicher Anschauung, und sie erhalten ihrerseits, namentlich in der letztgenannten Beziehung, eine weitere Vervollständigung in den exegetischen Anmerkungen Zwinglis zum Alten und Neuen Testament, wie sie theils der Reformator selbst, theils seine Freunde und Schüler auf Grund von Nachschriften, die über seine exegetischen Vorträge gemacht worden waren, herausgegeben haben; insonderheit besitzen wir über das Evangelium des Matthäus aus der Hand eines ungenannten Zuhörers eine Reihe kürzerer und längerer Anmerkungen bald in lateinischer, bald in deutscher Sprache, von denen wenigstens die letzteren ohne Bedenken als Aufzeichnungen kürzerer oder längerer Stücke aus Zwinglis Predigten betrachtet werden dürfen. Unter den Berichten der Zeitgenossen kommt neben den mehr summarischen Schilderungen von Mykonius, Bernhard Weiss u. A. besonders die Reformationschronik Bullingers in Betracht, der an verschiedenen Stellen charakteristische Stücke aus Zwinglis Predigten aufgenommen hat. Endlich sind aus seinem Nachlass auch die zur Predigtvorbereitung von ihm benützten Exemplare der Kirchenväter, namentlich der Homilien des Origenes und des Chrysostomus noch erhalten; die am Rande derselben sich vorfindenden Striche und Bemerkungen von Zwinglis Hand sind neuerdings von M. Usteri einer sorgfältigen Untersuchung unterzogen worden, die auch aus diesen bis dahin übersehenen Schlacken der Vergangenheit einige Tropfen aufhellenden Oeles herauszupressen vermocht hat.[2])

[1]) Vgl. Zwinglis Werke VII. 121, 132, 134, 157. IV. 81.

[2]) Initia Zwinglii. Stud. u. Krit. 1885. IV. 1886. I., bes. S. 116f. Eine besondere Darstellung Zwinglis als Prediger liegt unseres Wissens noch nicht vor, und auch in den Lehrbüchern über Homiletik und über Geschichte der Pre-

I.

Versuchen wir es nun aus der durch dieses Quellenmaterial uns vergegenwärtigten homiletischen Thätigkeit Zwingli's die besonders hervorstechenden Züge im Einzelnen herauszuheben, so werden wir als ersten und vielleicht bedeutsamsten die ausserordentlich hohe Werthschätzung zu nennen haben, welche von ihm von Anfang an gerade auf diese Seite seiner amtlichen Obliegenheiten gelegt worden ist. Bekanntlich hatte Zwingli eine in heiterm Jugendmuth verlebte, vorwiegend von humanistischen Interessen bewegte Studienzeit hinter sich, als er, etwa dreiundzwanzig Jahre alt, gegen Ende des Jahres 1506 sein Amt als „Kilchherr zu Glarus" antrat. An einer vorübenden Thätigkeit für die Predigt hatte er es bis dahin noch vollständig fehlen lassen, so sehr er auch schon als Knabe in der Schule zu Basel, wie als Student zu Wien durch seine rhetorische Begabung sich auszeichnete: er hat seine erste Predigt gehalten, nachdem bereits der Ruf zum Pfarrer von der Gemeinde an ihn ergangen und die bischöfliche Bestätigung dazu ihm ertheilt worden war. Um so beachtenswerther ist dem gegenüber die Entschiedenheit, mit welcher wir ihn vom ersten Antritt dieses neuen Amtes an die Predigt als die ihm am meisten am Herzen liegende Thätigkeit desselben in Vordergrund stellen sehen. Wiederholt hebt sein Biograph Mykonius hervor, welche Arbeit und Mühe er sich kosten liess, um sich in ihr weiter auszubilden und zu vervollkommnen; er meint sich nicht erinnern zu können, bei irgend einem Andern seit vielen Jahren solchen Fleiss angetroffen zu haben. Auch in Glarus wird ja die humanistische Richtung keineswegs verleugnet, sie tritt vielmehr gerade hier in seinen Briefen, seinen Freundschaftsbeziehungen, seinen Studien deutlich genug als die bei ihm vorwaltende hervor. Aber diese humanistischen Studien erscheinen von jetzt an bestimmt und bewusst unter den Gesichtspunkt gestellt, welchen Dienst und welche Förderung sie jener obersten Aufgabe seines Berufs, seiner Wirksamkeit als Prediger leisten können; sie werden ihm zu Hilfsmitteln für eine möglichst gründliche, nach Form und Inhalt dem Vollkommenen entgegenstrebende rhetorische Ausbildung. „Er hat," sagt Mykonius, wie er in seinem Bericht bei der Amtsthätigkeit in Glarus anlangt, „die heidnische Literatur nur noch in dem Masse werthgeschätzt, als sie seinen heiligen Studien und seinen Predigten

---

digt tritt sein Name hinter Luther und auch Calvin sehr zurück. Unter den neuern Werken über Zwingli seien namentlich die Biographie von Mörikofer, die Abhandlung von Hundeshagen (Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte 1864, S. 127 ff) und die gründlich orientirende Darstellung der Theologie Zwinglis von A. Baur (I. 1885) als fördende Hilfsmittel ein für alle Mal hervorgehoben.

förderlich war." Aber eben um dieses höheren Zweckes willen war er nun auch um so eifriger darauf bedacht, sie in möglichst umfassender Weise sich zu Nutze zu machen. „Er wusste," fährt Mykonius fort, „wie Vieles derjenige zu wissen nöthig hat, welchem das Amt anvertraut ist, die Heerde Christi zu lehren"; darum habe er einerseits die Geschichten des Valerius Maximus auswendig gelernt, um sie als Beispiele in seinen Reden verwerthen zu können, anderseits aber auch die heilige Schrift schon damals in so umfassender Weise sich angeeignet, dass er sie, noch ehe er sich mit dem Grundtext bekannt machte, wörtlich seinem Gedächtniss eingeprägt hatte. Auch auf die äusserliche und formale Seite der rhetorischen Ausbildung, sowie auf die Uebung im volksthümlichen und allgemein verständlichen sprachlichen Ausdruck verwandte er nach dem gleichen Gewährsmann grosse Sorgfalt, aber, wie beigefügt wird, nicht als Nachahmer Cicero's oder anderer alter Vorbilder, sondern damit er die Wahrheit, so wie die eigene Zeit und das eigene Volk es erforderten, einem jeden in richtiger und fasslicher Form entgegenzubringen vermöchte."

In der spätern Amtsthätigkeit zu Zürich und in der dort vorgenommenen evangelischen Umgestaltung des Gottesdienstes ist dann diese Concentration der pastoralen Aufgabe auf die Predigt bis zur Einseitigkeit durchgeführt worden. Wie er selbst schon im November 1522, also noch bevor der entscheidende Angriff gegen die kirchlichen Institutionen auf dem ersten Religionsgespräch erfolgte, ausdrücklich auf Grund einer von der Kanzel herab gegebenen Erklärung sich durch Capitel und Rath von seinen übrigen Functionen als Leutpriester hat entbinden und ausschliesslich auf die demselben übertragene Predigt verpflichten lassen, wie er schon in seiner ersten reformatorischen Vertheidigungsschrift sich nichts anderes als einen „einfältigen Verkündiger Jesu Christi" nennen wollte, so bildet auch in dem von ihm eingerichteten Gottesdienst diese Verkündigung des Evangeliums nicht nur den Mittelpunkt, sondern auch den beinahe einzigen, alles Andere ausschliessenden Inhalt; jede ästhetische Mitwirkung von Bild und Musik bis auf das Orgelspiel hinaus, jede Mitthätigkeit der Gemeinde durch gemeinsamen Gesang ist davon ausgeschlossen und selbst das Gebet auf einen möglichst knappen und geradezu dürftigen Umfang reduzirt. Es ist gegenwärtig kaum mehr Streit darüber, dass in dieser ganzen Anschauungsweise eine grosse Einseitigkeit und eine nicht unbedenkliche Verkennung wesentlicher Seiten des evangelischen Amtes und Gottesdienstes liegt. Aben eben jener Blick auf den Anfang von Zwinglis Amtsthätigkeit zeigt uns doch auch, wie enge diese Einseitigkeit mit den besten und gesundesten Trieben und Kräften seines reformatorischen Wirkens verbunden gewesen ist.

Noch ehe die kultische Seite des kirchlichen Gottesdienstes ihm irgendwie fraglich geworden ist, steht ihm die geistige Einwirkung durch das Wort und die Allen fassliche Verkündigung der göttlichen Wahrheit als die entscheidende Hauptsache voran, und wenn ihm auch in dem Ideal, das er von dieser Verkündigung sich gemacht hat, noch heidnische und christliche, mittelalterliche und evangelische Elemente in unklarer Mischung sich miteinander verbinden, so liegt doch eben in dieser Verbindung des Humanismus mit dem christlichen Predigtamt, in dieser kraftvollen Verwerthung der neuen Geistesbildung zum Aufbau der christlichen Gemeinde ein reformatorisches Bestreben und ein Ansatz kirchlicher Erneuerung, wie ihn keine gleichzeitige Erscheinung damals noch in sich trug, und nicht minder offenbart sich auch in dem Ernst und dem Eifer, womit der jugendliche Prediger diese seine Aufgabe erfasste und alle seine Kräfte und Kenntnisse in deren Dienst stellte, bereits etwas von jener Hirtentreue und jener selbstlosen Hingabe an die Sache Gottes, welche auch in der spätern Zeit einer ausgereiften evangelischen Erkenntniss ihm den entscheidenden Antrieb zum Handeln und die Kraft des Erfolges verliehen hat.

Auch in dieser Auffassung der Predigt hat ja allerdings Zwingli, gerade wie es bei der Bildung seiner theologischen Ueberzeugung der Fall war, wenn auch nicht seine Vorgänger, so doch seine Wegweiser, und es ist gewiss keine Herabsetzung seiner Reformation und keine Verleugnung ihres göttlichen Ursprungs, wenn wir auch bei diesem Stücke derselben ihres lebendigen Zusammenhangs mit frühern Bestrebungen eingedenk bleiben. Auch auf dem Gebiete der Predigt hatte namentlich der Humanismus schon lange vor der Reformation anregend gewirkt, und gerade zu Basel, wo Zwingli zuerst einen Theil seiner Knabenzeit und dann wieder die entscheidenden Jahre seines Studiums zugebracht hat, machten sich diese Anregungen vielleicht mehr als irgend anderswo fühlbar. Wir erinnern nur an zwei Männer, deren Wirksamkeit noch unmittelbar in die Jahre jenes zweimaligen Aufenthaltes hineinreichte und von Zwingli unmöglich unbeachtet gelassen werden konnte, Johannes a Lapide und Johann Ulrich Surgant. Von dem ersten, einem der tüchtigsten und kenntnissreichsten Gelehrten seiner Zeit,[1]) sind noch mehrere Bände mit Entwürfen zu Predigten handschriftlich erhalten, die er zu Basel und anderswo als weithin gefeierter Prediger gehalten hat; sie gehören mit ihrem klaren, einfach an den Text sich anschliessenden Gedankengang und ihrer ernsten Forderung sittlicher Umkehr und Besserung zu den besten homiletischen Leistungen des spätern Mittelalters, und wenn in der immer

[1]) Vgl. Vischer, Geschichte der Universität Basel. 157 ff. Blösch, Berner Taschenbuch, 1881, 239 f.

wieder sich erneuernden Berufung dieses Mannes nach den verschiedensten Orten, nach Baden-Baden, Tübingen, Bern, ja allerdings auch ein Zeugniss liegt, wie selten auf den Kanzeln jener Zeit eine solche Predigt vernommen wurde, so zeigt doch anderseits eben diese wiederholte Berufung zum Predigen und die dem Prediger erzeigte Anerkennung und Ehre, welch hoher Werth auch schon vor der Reformation von den Bessergesinnten auf die Predigt gelegt war und welche Bedeutung sie noch immer im kirchlichen Leben einnahm. Der andere, Johann Ulrich Surgant, starb während des zweiten Aufenthaltes Zwinglis zu Basel, im Jahre 1503.[1]) Auch er hatte das Amt eines Universitätslehrers, und zwar eines Professors der Rechte, mit einer ständigen Predigtthätigkeit verbunden, wirkte aber für die gedeihliche Entwicklung derselben vor Allem durch die Herausgabe seines in seinem Todesjahr erschienenen Manuale curatorum, das in den darauffolgenden drei Jahren — also gleichzeitig mit der weiteren Dauer von Zwinglis Studium in Basel — nicht weniger als sechs Mal neu aufgelegt werden musste und bei einer solchen Verbreitung wohl auch diesem bei seiner Vorbereitung auf sein Predigtamt nicht unbekannt geblieben ist. In vielen Punkten überrascht uns in der That auch die Uebereinstimmung, die zwischen dieser Anweisung zur Führung des geistlichen Amtes und der Auffassung desselben bei Zwingli uns entgegentritt. „Der Pfarrer soll," heisst es zum Beispiel, „die Predigt als die vornehmste Pflicht und als das höchste Vorrecht seines Amtes ansehen und es soll ihm keine Mühe zu gross sein, die ihn zur rechten Handhabung derselben befähigen kann." „Die Predigt ist eine Kunst, welche geübt und erlernt sein will; es genügt nicht, bloss den Stoff für sie zu besitzen, so wenig als es zum Backen des Brotes genug ist, das nöthige Mehl und den Backofen dazu in Besitz zu haben." — „Drei Eigenschaften muss ein Prediger haben: Er muss innerlich von Liebe brennen, er muss in seinem Leben als Vorbild des Guten voranleuchten und er muss zum Reden geschickt sein." — „Der Prediger muss seine Ehre nicht bei den Menschen, sondern bei Gott suchen. Seiner Predigt muss er das Gebet voranschicken, dass er das Wort Gottes recht in sich aufnehmen und recht ausstreuen möge, und er muss nach der Predigt wiederum darum beten, dass es wachse und seine Früchte bringe."

Indessen ist doch schon hier, in Bezug auf die kirchlich liturgische Werthung der Predigt, der Schritt von der Aufstellung solcher Postulate bis zu der Ausführung, die ihnen Zwingli zu geben wusste,

[1]) Ueber ihn s. Plitt, Gabriel Biel als Prediger. 1879, 26. 55. Schmidt, Ch., Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XVe s. 1879. II. 55 s. L. Schulze, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft. 1886. II. III.

ein ausserordentlich grosser, und noch viel grösser wird der Unterschied, wenn wir auf den prinzipiellen Gesichtspunkt achten, aus welchem dort die Aufstellung und hier die Ausführung hervorgegangen ist. Bei einem Johannes a Lapide, einem Surgant und überhaupt auch den besten Predigern der mittelalterlichen Kirche bleibt die Predigt, so hoch sie von ihr reden, doch immer nur die begleitende Deutung einer Heilsdarbietung, die ihrem wirklichen Inhalt nach durch die sacramentalen Bestandtheile des Cultus ertheilt wird, wie es zum Beispiel bei Surgant heisst: „Die Predigt trägt desshalb am meisten zur Bekehrung des Menschen bei, weil sie ihn zur Busse — natürlich im katholisch sacramentalen Sinne verstanden — treibt, wodurch auch für die Todsünden Vergebung erlangt wird. Durch das Messopfer dagegen werden bloss die lässlichen Sünden abgewaschen.“ Dagegen für Zwingli gewinnt das von der Kanzel gepredigte Wort mit steigender Klarheit den Werth der göttlichen Heilsdarbietung selbst; es bedarf keines ergänzenden Cultus, sondern nur des lebendigen Glaubens, um in der Fülle seiner Segenskräfte wirksam zu werden; der Cultus hat ihm gegenüber nur noch die Bedeutung eines begleitenden Symbols und wird ohne Rücksicht auf Pietät oder auf ästhetische Bedürfnisse preisgegeben, sobald er diesem geistigen, durch das Wort vermittelten Verkehr mit Gott in den Weg tritt.

II.

Eine solche alles Andere ausschliessende Bedeutung darf indessen die Predigt nur in Anspruch nehmen in Kraft eines Inhaltes, durch welchen sie über die Qualität eines bloss menschlichen Anziehungs- und Erbauungsmittels hinausgehoben und zum vollgültigen Ersatz der im Sacrament dargebotenen objectiv göttlichen Gnadenmittheilung befähigt wird. Zwingli gab ihr diesen Inhalt durch den zweiten für seine Predigtweise charakteristischen Grundzug, durch die ihr verliehene biblische Haltung.

Im Vergleich mit dem zuerst erwähnten tritt dieser zweite Zug in seiner vollen Entschiedenheit allerdings erst bedeutend später hervor, wie ja mit seiner Geltendmachung der Anfang der Reformation unmittelbar zusammenfiel; aber auch sein Hervortreten ist bedingt durch eine lange vorbereitete und innerlich zusammenhängende Entwicklung, für welche die Anfänge und Ansätze wiederum bereits in der vorreformatorischen Zeit sich verfolgen lassen. Auch Surgant verlangt in der erwähnten Pastorallehre aufs Entschiedenste, dass der Prediger seinen Stoff aus der heiligen Schrift schöpfen müsse. „Gott hat einmal in der Schrift geredet und wird sein Wort nicht wiederholen.“ — „Die Lehren der Philosophen und Heiden enthalten Wahres mit Falschem gemischt: selbst die katholische Lehre weicht

bisweilen von der Wahrheit ab oder ist doch zweifelhaft, weil alle Menschen Lügner sind. Aber die Lehre der heiligen Schrift ruht auf der Wahrheit Gottes, welche untrüglich ist.“ Aber mit dieser Hinweisung auf die Schrift sehen wir dann wieder die kritikloseste Abhängigkeit von der Tradition in der naivsten Weise verbunden, wenn zum Beispiel als Eingangsgebet die Worte vorgeschlagen werden: „Die Gnade des Vaters, die Liebe des Sohnes, die Gemeinschaft des Geistes und die Fürbitte der Himmelskönigin Maria sei jetzt und zu aller Zeit mit uns Allen,“ oder wenn an einem andern Ort diesem Gebet zum Eingang die Wendung gegeben wird: „Helft mir anrufen die hochwürdige Himmelskönigin, die Mutter Gottes, Maria, die auch eine Mutter ist aller Gnade und Barmherzigkeit, dass sie uns die Gnade erwirke von unserem Herrn Jesus Christus.“ Und vergleichen wir die von Surgant seiner Anweisung beigefügten Predigtmuster, sowie andere Predigtsammlungen jener Zeit, zum Beispiel die 1521 erschienenen Predigten von Zwinglis Gegner Johann Faber, so sehen wir auch da jenen Grundsatz biblischer Begründung fort und fort wieder verdrängt und verleugnet durch die Aufzählung menschlicher Autoritäten und durch gehäufte Citate aus Kirchenvätern und Scholastikern, von denen doch Surgant selbst einmal das Zugeständniss zu machen sich genöthigt sieht, dass „die meisten unter ihnen oft unverschämt genug die Schrift nach ihrem Sinn umbiegen.“

Aehnliche, wenn auch weniger grelle Widersprüche enthielt der Standpunkt, welchen Zwinglis unmittelbare Lehrer, ein Wyttenbach und ein Erasmus einnahmen und auf welchen auch Zwingli selbst während seines Aufenthaltes in Glarus durch sie sich gestellt sah. Aber eben darin erweist sich nun solchen Lehrern und Vorläufern gegenüber sein reformatorischer Charakter und darin bewährte sich auch den spätern Kampfgenossen gegenüber dessen Ursprünglichkeit und Selbständigkeit, dass er — nicht durch äussere Anregungen, sondern durch die eigene Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit seines Wesens — sich dazu weiterführen liess, diesen Widerspruch zu durchbrechen und die bisher vorausgesetzte Coordination zwischen Schrift und Traditien in ein klar und consequent durchgeführtes Verhältniss der Unterordnung umzuwandeln. „Wenn wir begierig sind, die Wahrheit zu wissen, so können wir dieselbe nirgends erlernen als in Christo, der die Wahrheit ist, der Weg und das Leben. Bei den Menschen findet man die Wahrheit nicht, wie hoch sie sich auch brüsten mögen, denn jeder Mensch ist lügenhaft. Wenn ein jeder Mensch lügenhaft ist, wie mögen wir uns zu ihnen der Wahrheit versehen? Das ist der Grund, warum ich keinen Menschen will über die Schrift lassen urtheilen, was meine Widersacher gar seltsam dünkt. Sie sollen mir einen Menschen zeigen, der nicht lügenhaft oder eitel ist, so will ich

ihm gerne glauben; können sie das nicht, wie sollte ich mich erst an die lassen, die ich die Schrift gewaltsam nach ihrem Muthwillen zwingen sehe! Weiss ich dagegen, dass Gott allein wahrhaftig ist, so will ich mich allein an sein Wort lassen und von ihm allein lernen; er ist wahrhaft und hat verheissen, so wir bitten würden, wolle er uns geben. So will ich ihn, den Brunnen aller Weisheit, bitten; der wird mich wohl lehren.“[1]) Es waren, wie Zwingli selbst wiederholt berichtet, die beiden letzten Jahre seines Aufenthaltes in Glarus, in welchen dieser entscheidende Umschwung sich vollzog und der Entschluss sich in ihm befestigte, statt der Menschen Gottes Wort und Geist allein seinen Lehrer sein zu lassen, und es waren die darauf folgenden beiden Jahre der Zurückgezogenheit in Einsiedeln, in welchen zuerst auch in der Predigt dieser entschiedene Rückgang auf die Schrift sich fühlbar machte und anderseits auch die auf diesem Wege gewonnene Lehre wenigstens den Grundzügen nach ihre Gestalt gewann. Von jener Glarner Zeit erzählt Mykonius: „Nachdem er von Petrus gelernt hatte, dass die Schrift nicht eigener Auslegung ist, hob er den Blick zum Himmel empor, um hier den heiligen Geist als den wahren Lehrer zu suchen, und flehte im Gebet, dass ihm das richtige Verständniss der Gedanken Gottes verliehen werden möge. Und damit er nicht sich oder Andere durch ein falsches Bild des Geistes täusche, verglich er die einzelnen Stellen der Schrift mit einander und liess sich die dunkeln durch die hellen erleuchten, so dass Jedermann sah, wenn er die Schrift vorbrachte, dass nicht ein Mensch, sondern dass der Geist Gottes selbst sein Lehrer gewesen war.“ In diesen Worten ist uns ja auch bereits die eigenthümliche Wechselbeziehung angedeutet, in welche für Zwingli die äussere Belehrung durch das Wort und die innere durch den Geist Gottes sich zu einander stellten. Er weiss, dass nicht das äussere Wort für sich, sondern erst der unmittelbar zumHerzen redende Geist Gottes eine wahrhaft religiöse Ueberzeugung schaffen und in die wahre Erkenntniss des göttlichen Rathschlusses und Heils hineinführen kann, und er hat gelegentlich in sehr weitgehender Weise die Unabhängigkeit dieses innern Wortes von dem äussern ausgesprochen. Er ist es sich ferner nicht minder deutlich bewusst, dass auch bei den besten Erkenntnissmitteln die wirkliche Erkenntniss der Wahrheit doch nicht von menschlicher Anstrengung, sondern von Gottes freier Gabe abhängig ist, und er kennt das Gebet als den einzigen Weg zu ihr zu gelangen. Aber er kennt auch die Gefahren, die mit einer falschen Anwendung dieses mystischen Princips verbunden sind, und er kennt den Werth, welchen ihnen gegenüber die auf die erforderlichen sprachlichen und historischen Kenntnisse sich

[1]) I., 208.

stützende, menschlich wissenschaftliche Erforschung der Schrift, die methodisch geschichtliche Vergleichung ihrer einzelnen Bestandtheile in sich birgt. Eben in dieser Verbindung objektiver Schriftforschung und subjektiver Glaubenserfahrung erblickt er darum auch erst die vollgültige Rechtfertigung gegen den ihm gemachten Vorwurf, dass seine Lossagung von der Autorität in einem hochmüthigen Subjektivismus ihren Grund habe: „Ich bin gewiss, dass mich Gott lehrt, denn ich habe ihn empfunden; aber damit ihr mir dieses Wort nicht zum Bösen auslegt, so versteht meine Meinnng, wie ich weiss, dass mich Gott lehrt. Ich habe wohl ebenso viel zugenommen in meinen jungen Tagen in menschlicher Lehre als andere meines Alters, und als ich vor etwa 8 Jahren anfing, mich ganz an die heilige Schrift zu halten, wollte mir die Philosophie und Theologie der Zänker immerdar ihre Einwürfe machen. Da kam ich zum letzten dahin, dass ich dachte — durch die h. Schrift und Wort Gottes dazu angeleitet — : Du musst das alles lassen liegen und die Meinung Gottes lauter an seinem eigenen einfältigen Worte lernen. Da hub ich an, Gott um sein Licht zu bitten, und es fing nun an mir die Schrift viel heller zu werden, wie wohl ich bloss sie las, als wenn ich viele Commentare und Ausleger gelesen hätte. Seht ihr! das ist je ein gewisses Zeichen, dass Gott leitet. Denn nach der Dürftigkeit meines eigenen Verstandes hätte ich nie dahin kommen können. Jetzt versteht ihr, wie meine Ueberzeugung nicht in einer Selbstüberhebung, sondern im Wegwerfen meiner selbst ihren Ursprung genommen hat.“ [1])

Und wie nun Zwingli in seiner Theologie unter allen Reformatoren vielleicht am meisten, jedenfalls mehr als Luther, von dieser sprachlich geschulten objektiven Schriftforschung sich hat leiten lassen, so gibt sie auch seiner Predigt, sofern sie Schriftauslegung sein will, einen Charakter ruhiger Objektivität und sachlich gehaltener, logisch überzeugender Beweisführung, die namentlich da, wo sie mit dem warmen Hauche persönlicher Erfahrung durchdrungen ist, von tiefster Wirkung auf die Zuhörer sein musste. Ein bestimmtes Schriftwort als Text suchen wir in den zum Druck gegebenen Predigten vergebens, ebenso fehlt die Aufstellung eines aus dem Text gezogenen zusammenfassenden Thema's und die im spätern Mittelalter so beliebte künstliche Partition. Um so lebendiger wächst dafür die Predigt als einfache Auslegung und Anwendung ans dem Schriftabschnitt selbst heraus, oder es werden etwa, wenn besondere Fragen in ihr behandelt werden sollen, die darauf bezüglichen Schriftstellen der Reihe nach als die sicheren „Kundschaften“ zur Beantwortung aufgeführt, indem zuerst in klarer, auch den Zusammenhang berücksichtigender Auslegung der wahre Sinn derselben festgestellt und sodann ihre Bedeutung für den eben vorliegenden Punkt erörtert wird.

[1]) I., 79.

In Folge dessen ist der Predigt Zwingli's allerdings ein gewisser doctrinärer Zug aufgedrückt, wenn derselbe auch durch die lebendige Anschaulichkeit des Ausdrucks und das nicht minder lebendige Zeugniss persönlicher Betheiligung wesentlich gemildert wird. Bei der Disputation zu Bern z. B. ist das Thema der einen der dort gehaltenen Predigten geradezu das apostolische Glaubensbekenntniss. Dasselbe wird Wort für Wort ausführlich erklärt und zwar in so reicher dogmatischer Ausführung, dass auch die ihm ferne liegenden Lehren von der Prädestination und vom Abendmahl sehr einlässlich in die Behandlung hineingezogen sind und die ganze Predigt im Druck etwa 23 umfangreiche Seiten umfasst. Aber eine solche doctrinäre Haltung war durch das polemische Bedürfniss eben damals nothwendig gemacht; sie findet sich auch in den Predigten Luthers mehr als wir es heutzutage gewohnt sind, und denjenigen Zwingli's insonderheit bleibt die erbauliche Wirkung dadurch gewahrt, dass die in ihnen behandelten Fragen meistentheils praktischer nicht dogmatischer Natur sind. Immerhin nahm Zwingli keinen Anstand, auch die letztern, wo es Noth that, ausführlich auf der Kanzel zu besprechen. Bei der Behandlung des Evangeliums Johannis lässt er sich in die Lehre von den beiden Naturen in Christo ein und zeigt, wie ihre Eigenschaften und Wirkungen unterschieden und doch geeint in seinen Lebensäusserungen sich wahrnehmen lassen.[1]) Ebenso hat er auch seine Abendmahlslehre wiederholt auf der Kanzel dargelegt und vorgetragen.[2]) Als es sich darum handelte, die Messe in Zürich durch eine evangelische Abendmahlsfeier zu ersetzen und die Freunde der erstern durch den Schein eines genaueren Anschlusses an die Einsetzungsworte Vielen imponirten, vernahm Zwingli im Traum die Hinweisung auf die Stelle 2 Mos. 12, 11: das ist das Passah des Herrn, und predigte dann sofort am folgenden Tage — es war der hohe Donnerstag — so einleuchtend darüber, dass er die noch Schwankenden zufrieden stellte[3])

Die erste spürbare Veränderung in Folge dieses entschiedenen Ausgehens von der Schrift erhielt Zwingli's Predigt seiner widerholten Bezeugung nach zu Einsiedeln. Mit dem Beginn seines dortigen Amtes lässt er auch die Zeit beginnen, in welcher er mit der Predigt des Evangeliums hervorgetreten sei und mit dem ihm anvertrauten Pfund der Glaubenserkenntniss gewuchert habe.[4]) Noch fehlt dieser evangelischen Predigt alle polemische Spitze gegen die kirchlichen Lehren und Ordnungen, da auch Zwingli die als nothwendig erkannte

[1]) II., 2., 324. Vergl. VII, 137 die Erwähnung seiner Kanzelpolemik gegen Augustinus.

[2]) Lavater, Historia controversiae sacramentariae f. 1.

[3]) III., 341.

[4]) 1. 253 f. III., 27 f. VII., 186. Vgl. Usteri, Ulrich Zwingli S. 24.

Reformation der Kirche zuerst von den berufenen Organen derselben ins Werk gesetzt zu sehen hoffte und der Gedanke an einen eigenen Beruf dazu erst dann in sich hat aufkommen lassen, als jene erstern ihre Unfähigkeit und ihren Widerwillen dagegen durch unzweideutige Beweise an den Tag gelegt hatten. Wenn er dennoch so beharrlich daran festhält, dass er in jenem Zeitpunkt, etwa im Jahr 1516, das Evangelium zu predigen angefangen habe, so kann uns das zeigen, wie wenig auch für Zwingli das Kennzeichen der evangelischen Predigt im Angreifen und Niederreissen lag und wie sehr ihm das Pflanzen und Aufbauen des schriftgemässen Glaubens und Lebens selbst die Hauptsache war; er erklärt jene Aussage selber dahin, dass er von dieser Zeit an es sich zum Grundsatze gemacht habe, die sonntäglichen Perikopen, über welche er zu predigen hatte, nicht mehr nach Anleitung der kirchlichen Autoritäten, sondern lediglich aus der Schrift selbst auszulegen und so der Gemeinde in seiner Predigt nichts anderes als das lautere Schriftwort vorzutragen. Und gewiss musste bei diesem Grundsatze, gerade an jenem vielbesuchten Wallfahrtsorte und angesichts des dort aufgestellten Gnadenbildes, auch ohne direkte Polemik schon zu Einsiedeln der Gegensatz gegen die sonst vernommene Predigtweise deutlich genug hervortreten. An dem Mittelpunkt des Aberglaubens, dem Sitz des ausschweifendsten Werk- und Ceremoniendienstes nicht nur in der Schweiz, sondern weithin im südlichen Deutschland vernahm man, wie Bullinger erzählt, die Mahnung, nicht auf die Creatur und nicht auf sich selbst, sondern auf Gott und seine Gnade allein seine Zuversicht zu setzen und Christus, nicht Maria als Mittlerin anzurufen; statt auf das wunderthätige Gnadenbild sahen sich die zu ihm hingeströmten Pilgerschaaren auf die in Christo dargebotene Sündenvergebung hingewiesen und dazu angeleitet, nicht in willkürlichen Werken, sondern in treuer Berufsübung und im Gehorsam gegen Gottes Wort und Führung die Erfüllung seines Willens zu suchen. Der damals in Basel lebende Pfarrer Kaspar Hedio, der ihn zu Pfingsten 1518 predigen gehört hatte, zeigt sich noch anderthalb Jahre später tief ergriffen von der „schönen, gehaltvollen, ernsten und eindringlichen evangelischen Rede," die er dort vernommen habe, und noch eingehender schildert ein Brief des Beatus Rhenanus den Gegensatz derselben zu der sonst üblichen Predigtweise. Während die Andern auf der Kanzel ihre Thorheiten über die Gewalt des Papstes, den Ablass, das Fegfeuer, über erdichtete Wunder der Heiligen, über die Gelübde, die Höllenstrafen, den Antichrist herplappern, pflege Zwingli die Hauptsache der Lehre Christi wie auf eine Tafel hingemalt darzulegen, wie Christus dazu von Gott auf die Erde gesandt sei, dass er uns den Willen des Vaters lehre und uns zeige, wie diese Welt mit ihrem Reichthum, ihrer Ehre, ihrer Herrschaft und ihrem Genuss verachtet und dafür

das himmlische Vaterland gesucht werden solle, dass er uns zum Frieden, zur Eintracht und zur schönen Gemeinschaft der Güter, worin das Wesen des Christenthums besteht, ermahne, uns die eitle Liebe zu dieser Welt hinwegnehme und uns dazu anleite, die Armuth und das Ungemach dieses Lebens nicht als Uebel anzusehen. [1]) Und wie dieser, so mochten auch viele Andere von den dort vernommenen Worten einen bleibenden Eindruck mit sich hinwegnehmen und zugleich durch das, was sie in ihrem Kreise von der Lehrweise des jungen Predigers erzählten, schon im Voraus seinem Namen für sein späteres Wirken Achtung und Eingang verschaffen.

Den consequentesten Ausdruck erhielt aber der Grundsatz einer schriftmässigen Haltung der Predigt in Zürich, indem hier Zwingli durch seine oben angeführte Erklärung vor den Chorherren gleich Anfangs nicht nur von der kirchlich recipirten Auslegung, sondern von den kirchlichen Perikopen überhaupt sich lossagte und die Bücher der heiligen Schrift ihrem ganzen Inhalt nach in zusammenhängender Auslegung seiner Predigt zu Grunde legte. Er begann, wie er es selbst gelegentlich erzählt, mit dem Evangelium des Matthäus, um zuerst die Lehre und das Wort des Herrn selbst der Gemeinde wieder in ihren wahren Zügen zum Verständniss zu bringen, und liess darauf die Erklärung der Apostelgeschichte folgen, um diesem Bild Jesu und seines Evangeliums nun auch das Bild der wahren vom Geiste Gottes regierten Kirche an die Seite zu stellen. Diese beiden Bücher scheinen ihn ungefähr ein Jahr lang beschäftigt zu haben, da wir ihn ein Jahr darauf, 1520, einem Berichte zufolge bereits zu der daraufhin begonnenen Auslegung der Briefe an Timotheus und an die Galater fortschreiten sehen. Er fügte diesen Briefen des Paulus dann diejenigen des Petrus bei, um zu zeigen, wie die von Paulus verkündigte Gnade auch von diesem letztern gelehrt war, und ging von diesem im Jahre 1822 zur Erklärung des Hebräerbriefs über, um durch dieselbe die Gemeinde auf Christus als den wahren Hohenpriester und ewigen Mittler zwischen Gott und den Menschen hinzuleiten und sie von seiner Wohlthat und Ehre noch deutlicher zu unterrichten. 1524 predigte er über das Evangelium des Johannes, und im Jahre darauf 1525, eben als die neue Kanzel im Grossmünster aufgerichtet war, hatte er die sämmtlichen Bücher des neuen Testamentes absolvirt und begann mit der Auslegung des ersten Buches Moses dem Alten sich zuzuwenden. [2])

Bekanntlich ist diese Auslegung der biblischen Bücher im Zusammenhang dann bald auch in weiteren Gebieten der Schweiz ein Unterscheidungszeichen der evangelisch gerichteten Predigt gegen die

[1]) VII., 57. 89.
[2]) Vergl. I, 27. 488. II., 2. 324. III., 15. 48. Bull. 1., 368.

katholische und schliesslich der reformirten Predigtweise gegenüber der lutherischen geworden. Aber es ist hervorzuheben und braucht ja auch für den, der mit Zwinglis Theologie einigermassen vertraut ist, nicht erst gesagt zu werden, dass wenigstens für ihn diese Darlegung des gesammten Schriftwortes nicht den Sinn hatte, es nach allen seinen Beziehungen und in seinem gesammten Inhalt als religiös werthvoll hinzustellen und das Ziel seiner homiletischen Belehrung in die Mittheilung einer möglichst umfassenden Schriftgelehrsamkeit zu setzen. Wenn er es auch nicht so klar und schneidig wie Luther ausspricht, so besteht doch auch ihm der Offenbarungsinhalt der biblischen Bücher wesentlich in dem, was sie als die wahre religiöse Beziehung zu Gott und als die wahre sittliche Lebensaufgabe zur Offenbarung bringen, in ihrem Zeugniss von Christus und ihrer Darlegung vom Wesen des Gesetzes und des Evangeliums.

Für seine Theologie liegt der Beleg dafür schon in den Thesen zur ersten Disputation, in denen ja gerade seine bisherige Predigt in Zürich nach ihren entscheidenden Punkten zusammengefasst werden sollte. In der ersten derselben wird als die von der Bewährung der Kirche unabhängige Gottesoffenbarung nicht die Schrift, sondern das in ihr bezeugte Evangelium genannt, in der zweiten die Summa dieses Evangeliums dahin bestimmt, dass unser Herr Jesus Christus, wahrer Gottes Sohn, uns den Willen seines himmlischen Vaters kund gethan und mit seiner Unschuld uns vom Tode erlöst und mit Gott versöhnt hat, in den folgenden endlich als die feste Grundlage für die zu eröffnende Einzelpolemik daraus der Schluss gezogen, dass also Christus der einzige Weg zur Seligkeit, der einzige Wegführer und Hauptmann für das menschliche Geschlecht, das ewige und einzige Heil und Haupt aller seiner Gläubigen ist [1]) Aber auch für seine Predigt haben wir Zeugnisse genug, dass ihm bei aller Mannigfaltigkeit ihrer Anknüpfungspunkte und ihrer Anwendung doch auch hier die Hinweisung auf Christus und die Erweckung der Busse und des Glaubens als die Hauptsache galt. Er bezeugt in der Antwort an den Bischof zu Konstanz, der ihm Aufwiegelung und Verführung seiner Gemeinde zur Last gelegt hatte: „Ohne Schmeichelei und List, mit einfachen und Allen verständlichen Worten habe ich jeden zur Kenntniss seiner Wunde gezogen, wie ich von Christus selbst gelehrt worden bin, der seine Predigt an diesem Punkt angefangen hat.“ [2]) Ebenso fordert er in der Auslegung der Schlussrede seine Amtsgenossen auf, statt vorschnellen Angreifens und unfruchtbarer Polemik seinem Beispiel zu folgen: ich habe das wahre Heil Christum Jesum eigentlich

[1]) Vgl. a. III., 136: Totum novum testamentum quid aliud est quam solida certaque gratiae Dei confirmatio?

[2]) III., 48.

angezeigt und steif gelehrt, wie sie sich zu ihm halten sollten, alles Guten versehen und zu ihm laufen in aller Nothdurft, und habe also damit die freundliche Gnade Gottes allen Menschen lieb gemacht." [1]) In der Schrift: „Der Hirt" endlich hebt er hervor, wie der Prediger diejenigen, die er der Gnade entgegenführt, nun auch auf dem rechten Wege des Gehorsams und der Selbstaufopferung an Gott weiterleiten und den Willen Gottes aus der Schrift ihm kundmachen solle, und dass namentlich in seiner eigenen Predigt diese Verkündigung des Gesetzes neben derjenigen der Gnade ihm als Hauptsache galt, zeigt uns ihre Schilderung bei Mykonius: „Wie er das Licht der Wahrheit deutlich und mit grossem Eifer aufdeckte, so trat er auch mit einer sonst nirgends vernommenen Schärfe den Lastern entgegen. Seinen Strafen wohnte eine Autorität inne, wie ich sie noch bei keinem Andern angetroffen habe. Doch pflegte er, wenn er die Sünde dergestalt darniedergeschmettert hatte, etwa hinzuzufügen: „Frommer Mann, nimm dich's nicht an." Und ein anderer Zuhörer, der Zürcher Chronist Bernhard Weiss, fasst seinen Eindruck in die Worte zusammen: „Er predigte nichts ohne des göttlichen Wortes Bewährnisse; all sein Trost stand allein mit fröhlichem Gemüth zu Gott; darauf ermahnte er eine ganze Stadt Zürich, dass sie allein auf Gott vertrauten."

Als die beste Zusammenfassung dessen, was Zwingli als den wesentlichen Inhalt seiner eigenen, wie der christlichen Predigt überhaupt auffasste, darf wohl die Christliche Einleitung betrachtet werden, welche im Auftrag des Raths im November 1523 von ihm verfasst wurde und geradezu den Zweck hatte, den Pfarrern als Anweisung zum rechten schriftmässigen Predigen zu dienen. Das Ziel der Predigt soll ihr zufolge nach dem von Jesus selbst gegebenen Vorbild die Erweckung der Busse und die Besserung sein. „Der Lehrer Gottes muss mit dem beginnen, womit Christus angefangen hat". „Wie er seine Predigt eröffnet mit der Aufforderung: bessert euch, so sollen auch wir ohne Zweifel in diese sündige Welt schreien: bessert euch". Um aber diese Busse und Besserung in ihrer Tiefe zu erzielen, muss vor Allem durch die Aufdeckung des wahren, auf innerliche Gerechtigkeit dringenden Gesetzes das Verderben der Sünde zur Erkenntniss gebracht werden, „wie es uns nicht möglich ist, so lange wir den Balg Adams tragen, ohne Anfechtung und Begierde zu sein und wie wir demgemäss an unserer Frömmigkeit verzweifeln müssten, wenn wir bloss an das Gesetz gewiesen wären." Anderseits wird aber auch erst gegenüber dieser richtigen Erkenntniss der Sünde der wahre Trost und die wahre Kraft des Evangeliums zur Geltung kommen: es wird dann erkannt als „der gnädige Handel Gottes, dass wir nicht aus unsern

[1]) I., 268.

Werken, sondern aus der lautern Gnade Gottes durch den bezahlenden Herrn Jesum Christum selig werden", aber als eine Gnadenzusicherung, mit deren Empfang unmittelbar auch die Kraft zum Widerstand gegen die Sünde und zur Erfüllung des Willens Gottes verliehen wird. Denn „wer sich nach der Erkenntniss seiner Sünde der Gnade Gottes durch Christum sicher überlässt, der kann nicht ohne die Liebe Gottes sein. Wer wollte den nicht lieb haben, der ihm seinen Bresten so gnädiglich hinnimmt und zuerst angefangen hat, ihn lieb zu haben und zu sich zu ziehen? Wo aber die Liebe Gottes ist, da ist Gott; denn Gott ist die Liebe." „So wir ganz in Gott gelassen sind, so bedürfen wir keines Gesetzes mehr. Denn da ist Gott selbst, der uns führt, und wie Gott keines Gesetzes bedarf, so bedarf auch der, in welchem Gott wohnt, dessen nicht, denn Gott führt ihn." Und auch hier ist es schliesslich nicht die äussere Autorität des Schriftwortes, sondern der Geist und das Vorbild Christi, seine Demuth und Geduld, seine Hilfsbereitschaft und Friedsamkeit, sein tapferes Einstehen für die Ehre Gottes, woran die Probe zu machen ist, ob diese Freiheit vom Gesetze die wahrhaft im Evangelium begründete und durch den Geist Gottes gewirkte ist. [1])

III.

Stellt sich durch derartige Zeugnisse, wenn sie auch namentlich in den zuletzt angeführten Aeusserungen deutlich genug die der Theologie Zwingli's eigenthümliche Verbindung zwischen dem religiösen und dem ethischen Elemente, zwischen einer fast mystischen Versenkung in Gott und der thatkräftigen Hingabe an seinen Willen durchblicken lassen, doch im Allgemeinen seine Predigt mit derjenigen der übrigen Reformatoren auf Eine Linie,[2]) so weist sie daneben noch einen weitern Zug auf, der über diese sonst innegehaltene gemeinsame Linie des Reformatorischen merklich hinausführt und den wir deshalb als den dritten und individuellsten Grundzug in Zwinglis Predigtweise noch zu berücksichtigen haben. Es ist dies der scharf ausgeprägte patriotische und politische Charakter derselben. Während es für Luther genug ist, durch die schriftgemässe Darlegung von Gesetz und Evangelium und die ihr entsprechende Umgestaltung der kirchlichen Heilslehre der einzelnen Seele den Weg aus ihrer Verstrickung in Sünde und Werkgerechtigkeit zu einem Leben der Ge-

[1]) Vgl. I., 546. 549. 551 555. f.

[2]) Vgl. I. 254 die beachtenswerthe Notiz: „Als des Luthers Büchlein vom Vater Unser ausging und ich kurz vorher dasselbe nach Matthäus ausgelegt hatte, weiss ich noch wohl, dass viele Fromme gekommen sind, die des bestimmten Glaubens waren, ich hätte das Büchlein gemacht und unter Luthers Namen ausgehen lassen."

rechtigkeit und Freiheit in Gott gezeigt zu haben, weiss sich Zwingli mit dem ihm anvertrauten Wort der Wahrheit auch seinem Volk als einem Ganzen gegenübergestellt und dazu berufen, neben der Sünde des Einzelnen auch an die öffentlichen Schäden und Gebrechen den Massstab des göttlichen Willens und die bessernde Hand anzulegen und so die Predigt nicht nur der Reformation der Kirche, sondern auch derjenigen des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens dienstbar zu machen. Ja es scheint nach allen Zeugnissen, dass er den strafenden Ernst derselben noch mehr und noch schärfer nach dieser sozialen als nach der individuellen Seite hin gewandt und noch nachdrücklicher, als wie er das Leben des Einzelnen unter die Norm des in Christo geoffenbarten Gotteswillens stellte, auf die Nothwendigkeit einer Einführung desselben in die öffentlichen Institutionen und einer neuen Regelung des Volkslebens durch eine den Forderungen der Gerechtigkeit und der Liebe entsprechende Gesetzgebung gedrungen hat Die Bestechung der Machthaber durch fürstliche Pensionen, der Uebermuth und die Bedrückung der Reichen, der Luxus und der Müssigang — das waren nach dem bereits erwähnten Zeugniss des Mykonius in Zürich wie in Glarus die hauptsächlichen Sünden, gegen welche seine Predigt ihre scharfen Angriffe zu richten pflegte. Will man in dieser Beziehung die Predigt Zwinglis mit derjenigen Luthers vergleichen, so wird man etwa sagen dürfen: die Ziele der letztern liegen mehr auf dem persönlichen Gebiete und in der Tiefe des mit der Gnade Gottes in Christo sich zusammenschliessenden Gemüthslebens; sie gingen auf die Widergeburt des Individuums und der Kirche; was dagegen Zwingli mit seiner Predigt anstrebte, war — und zwar vielleicht hie und da auf Kosten jenes persönlichen Elements — mehr die Weite eines durch das Wort Gottes umgestalteten Gemeinschaftslebens und die sittliche Wiedergeburt des ganzen Volksthums.[1]) Auch seine Polemik gegen das Mönchsthum, die in seiner Predigt besonders stark hervorgetreten zu sein scheint, trägt vorwiegend diesen sozialen Charakter; die Klöster sind nicht bloss als die Stätten des Aberglaubens und des Werkdienstes, sondern auch um der von ihnen ausgehenden ökonomischen Schädigung willen auszurotten; die Mönche werden mit Vorliebe „der faule Haufe“ genannt, der durch seine Erpressungen und sein böses Beispiel das Volksleben vergiftet.

Am Bekanntesten ist in dieser Beziehung der Kampf, den Zwingli schon in Glarus und noch entschiedener in Zürich gegen die ausländischen Jahrgelder und Kriegsdienste und die fremden Bündnisse auf der Kanzel geführt hat. Einige Züge, wie sie uns namentlich Bullinger aufbehalten hat, mögen die Art und die Erfolge desselben

[1]) Vgl. bes. Hundeshagen a. a. O.

veranschaulichen. Als es sich im Jahre 1520 für die Stadt Zürich um den Abschluss eines Bundes mit dem Papste handelte, sprach sich Zwingli in seinen Predigten so kräftig dagegen aus, dass die Unterhändler mahnten, man müsse mit demselben fertig werden, ehe der Pfaff wieder auf die Kanzel komme.[1]) Die bei dieser Gelegenheit von Zwingli geführte Sprache lernen wir durch die folgende von Bullinger mitgetheilte Stelle kennen: „Ich wollte, rief Zwingli aus, dass man durch der Päpste Vereinigung ein Loch gestossen und sie dem Boten auf den Rücken gegeben hätte, um sie heimzutragen." „Gegen einen räuberischen Wolf, welcher die Thiere frisst, stürmt man; aber den Wölfen, welche die Menschen verderben, will niemand wehren. Sie tragen billig rothe Hüte und Mäntel. Denn schüttelt man sie, so fallen Dukaten und Kronen heraus; windet man sie aber, so rinnt deines Sohnes, Bruders, Vaters Blut hervor."[2]) Auch die „Göttliche Ermahnung an die Eidgenossen zu Schwyz", worin Zwingli zwei Jahre später dem Bündniss mit Frankreich entgegentrat, ist nach Bullinger wesentlich eine Zusammenstellung von Gedanken aus seinen Predigten und stellt uns in Folge dessen vor Augen, wie er bei diesem Anlass auch auf der Kanzel zu Zürich im Namen der Freiheit und Wohlfahrt des Vaterlandes vor dem Abschluss desselben gewarnt, die Siege, welche Gott den für ihre Freiheit kämpfenden Vorfahren geschenkt, dem durch diese Soldkriege herbeigeführten Elend gegenübergestellt, mit ergreifenden Farben den Jammer des Krieges geschildert und der gehorsamen Rückkehr zu Gottes Gebot auch Gottes Hilfe und Segen als Lohn verheissen hat. Eine neue Gelegenheit, die Abhängigkeit vom Ausland zu bekämpfen, gab die Niederlage des französisch-schweizerischen Heeres bei Pavia. Als die Kunde davon nach Zürich drang, predigte Zwingli „vom alten Stand der Eidgenossen, was für einfache und fromme Leute vor Zeiten gewesen seien, die von Gott grosse Siege und manche Gnade erlangt hätten, wie aber jetzt die Welt sich verkehrt habe und keiner Hilfe gewärtig sein dürfe, so lange man nicht zur Frömmigkeit, Unschuld und Einfachheit der Vorfahren zurückkehre". Er zeigte, wie es einen doppelten Adel in der Eidgenossenschaft gebe, der noch weit mehr Schaden anrichte, als der frühere Adel je gethan hätte. Der eine Theil desselben seien die Pensionäre, welche die Kinder ihres Volkes um schnödes Geld an fremde Fürsten verkauften, der andere die Hauptleute, die in ihrer köstlichen und üppigen Kleidung Gott und den Menschen zur Schande lebten. Ohne Rücksicht auf den Unwillen der Betroffenen müsse er öffentlich anzeigen, wem diese Hauptleute gleich seien: „sie seien den Metzgern gleich,

[1]) Zwinglis Werke I., 355.
[2]) Bullinger I., 51.

die das Vieh nach Konstanz treiben; sie treiben das Vieh hinaus und nehmen das Geld davon und kommen ohne Vieh wieder heim. Dann fahren sie wiederum aus und thun so fort und fort. Also thun die Pensionäre und Hauptleute; es ist ihnen allezeit gelungen, aus den Schlachten unversehrt wieder heim zu kommen und ihre Felleisen mit Geld gefüllt zurückzubringen, wofür sie der biderben Leute Kinder dem Verderben entgegenführen. Da seht, ob man die Blutverkäufer stark genug schelten kann!" Und ebenso scharf, wie der Tadel, sind dann schliesslich auch die Massregeln, die Zwingli zur Abstellung des Unwesens anräth. Die Pensionäre und Hauptleute, die jetzt noch im Regimente sitzen und von allen Seiten Ansehen geniessen, sollen wie räuberische Wölfe weggejagt werden. „Gott spricht: thue das Böse aus deiner Mitte hinweg. Bekehrt sich einer und zeigt eine gewisse Reue über seine Missethat, so möge man sein Hab und Gut, das er also gewonnen, den Wittwen und Waisen, an denen er schuldig ist, austheilen. Sonst soll der ganze mit Pensionen und Hauptmannsgeld erworbene Reichthum zusammengelegt und wie die Schärhaufen auf der Wiese zertreten werden, die Leute aber dermassen Strafe leiden, dass Andere ein Beispiel sich daran nehmen. Zuletzt vermahnte er das Volk zu emsigem Gebet, dass uns Gott ein rechtes Verständniss verleihe, damit uns das Recht wohl gefalle und wir thun, was Gott gefällt." [1])

An hartem Tadel liessen es die Gegner dieser Predigt sowohl in Zürich als in der Eidgenossenschaft von Anfang an nicht fehlen. Man warf Zwingli vor, er habe die Eidgenossen auf der Kanzel beschuldigt, sie verkauften das christliche Blut und frässen das christliche Fleisch. [2]) Von Seite der Tagsatzung erging in Folge dessen denn auch wiederholt an den Rath von Zürich die Weisung, er solle seine Prediger dazu anhalten, dass sie sich der Einmischung in die politischen Angelegenheiten begeben und sich damit begnügen, ihrer Gemeinde das Evangelium zu verkündigen. Zu seiner Rechtfertigung übersandte Zwingli der eidgenössischen Behörde im Sommer 1523 eine kurze Druckschrift: Entschuldigung etlicher Huldrychen Zwingli fälschlich zugelegter Artikel. Er gibt darin in Bezug auf seine Predigt zu, dass er die Laster, die zur Zeit im Schwange seien, ernstlich strafe und etwa auch rauh angreife, namentlich die Laster des Gabennehmens und der fremden Kriegsdienste. Aber er habe es gethan nicht aus seinem eigenen, sondern aus Gottes Wort, weil sein Herr und Meister ihm das Vorbild dazu gegeben und weil er als Hirte für seine Schafe sich verantwortlich fühle und verpflichtet sei, die Laster zu bekämpfen und aufzudecken, damit das Blut der umgekommenen Schafe

[1]) Bullinger I., 259.
[2]) Bullinger I., 112.

nicht von ihm gefordert werde. Nächst der Sorge des Gotteswortes kenne er keine ernstlichere Begierde, als das eidgenössische Vaterland wieder in Gottes Huld zurückgebracht und in ihr aufleben zu sehen. [1]) Man muss sich dabei erinnern, worauf auch Zwinglis Rechtfertigungsschrift hinweist, in welchem Umfang und mit welch schamloser Offenheit damals das von ihm bekämpfte Gabennehmen in Uebung war, wie nicht nur die kleinen kantonalen Machthaber in der Eidgenossenschaft, sondern auch die angesehensten Minister und Prälaten der Zeit derartige Bestechungen als selbstverständlich hinnahmen und wie vollständig auch in der Kriegsführung die nationalen Interessen durch die selbstsüchtigen Ziele der fürstlichen Politik verdrängt waren. Baumgarten sagt in seiner Geschichte Karls V.: „Es verstand sich so zu sagen von selbst, dass mächtige Minister ihre Pensionen von allen Staaten bezogen, welche mit ihnen irgend wichtige Geschäfte zu verhandeln hatten. Was aber die Hochgestellten thun, wirkt mit unwiderstehlicher Gewalt auf die niedern Schichten. Da der Staat im Princip auf sittliche Reinheit verzichtet hatte, breitete sich ein roher Egoismus wie eine Pest über die Gesammtheit aus.“ [2]) Es wird immer denkwürdig bleiben, dass von derjenigen Kanzel, von welcher zuerst in der Schweiz das reine Gotteswort wieder verkündigt worden und der Ruf zur Reinigung der Kirche ausgegangen ist, zuerst auch für diese Corruption der öffentlichen Zustände das Gewissen geweckt und eine sittliche Neugestaltung des nationalen Lebens im Namen des Christenthums gefordert worden ist, und es darf ohne Frage und vielleicht mit noch grösserem Recht auch für die Predigt Zwinglis in Anspruch genommen werden, was in dem genannten Geschichtswerke als indirekter Einfluss Luthers auf die Auffassung der politischen Aufgabe gesagt ist: „Es war für den allen seinen wahren Zwecken entfremdeten Staat ein Heil, dass er von dem leeren Streben nach Macht zu seiner wahren Aufgabe zurückgerufen wurde, für das geistige und körperliche Wohl seiner Unterthanen zu sorgen.“

Zwingli hat sich übrigens in seiner Predigt keineswegs auf diesen einen Kampf gegen die fremden Pensionen und Kriegsdienste beschränkt, sondern auch sonst Alles auf die Kanzel gebracht, was irgend

---

[1]) Vgl. I., 353. „So jung bin ich nit gsyn, ich habe in meiner conscienz das wächteramt wirsch gefürchtet, dann es mich gefröwt hat. Da ich weiss, dass der schäflinen blut, so sy us miner unsorg umkommen, von minen Händen erfordert wird: hab ich je us minem amt müssen den frieden predigen; und als ich gesehen habe, dass Gott mit sinem Wort gewürkt hat und der menschen gemüt zu friden geneigt ist: wäre ich wie ein grosser mörder an den frommen lüten gsyn, dass ich nit für und für zu friden und christlichem leben gefürt und genöt hätte, so ich das zunehmen des guten so heiter sach.“

[2]) Heinrich Baumgarten, Geschichte Karls V., I., 1885. S. 329.

in den öffentlichen Zuständen die Rüge herausforderte oder was in den politischen Ereignissen der Zeit das sittliche Leben des Volkes zu beeinflussen drohte. „Der, sagte er einmal, welcher auf die Seligkeit der Menschen Acht haben soll, soll allen Schaden verhüten: sonst werden die, welche umkommen, von ihm gefordert, und wenn er nicht allen Schaden verhüten kann, soll er dennoch nicht aufhören zu wehren; vielleicht verhütet er etwa die grösseren.“ [1]) Auch hier werden einzelne Beispiele das Verfahren Zwinglis am besten veranschaulichen. Als es sich 1519 um die Wahl des deutschen Kaisers handelte und die Geschäftsführer von Spanien und von Frankreich mit einander wetteiferten, auch die Schweiz in ihr Interesse hineinzuziehen, mahnte Zwingli in einer Predigt, man solle die Fürsten Fürsten sein lassen und Eidgenossen bleiben, und schon jetzt sagte er, während noch ein Hutten und ein Luther auf „das edle Blut des jungen Carolus“ ihre besten Hoffnungen setzten, warnend voraus, er stehe darauf, dass dieser Fürst die deutsche Nation knechten und schädigen und darnach trachten werde, sie unter dem Schein des Glaubens und Zutrauens zu unterdrücken und des göttlichen Wortes zu berauben. [2]) Im folgenden Jahre, 1520, wurde von dem übermüthigen Treiben erzählt, dessen der eidgenössische Landvogt mit seinen Gesellen beim Einzug ins Thurgau sich schuldig gemacht hatte. Zwingli sah sich auch hier veranlasst, sein Strafamt auf der Kanzel auszuüben. Der frühere Adel, predigte er, sei wegen seines Muthwillens aus der Eidgenossenschaft vertrieben worden, und auch jetzt werde Gott einen solchen Muthwillen nicht ungestraft lassen. Ebenso erklärte er sich in seiner Predigt gegen die Bestrafung, die Niklaus Hottinger wegen seiner Zerstörung eines Kreuzes angedroht war, und verurtheilte die ungerechte und parteiische Behandlung, die den Gefangenen von Stammheim nach dem Klosterbrande von Ittingen von der Tagsatzung zu Theil geworden war. In einer während der Disputation zu Baden gehaltenen Predigt spottete er: „Der Eidgenossen Boten sitzen jetzt zu Baden im Rösslein und machen Pfeifchen, aber nicht hölzerne, sondern silberne und goldene.“ [3]) Auch die Ereignisse des Augsburger Reichstags wurden auf der Kanzel von ihm besprochen, und als im April 1531 seiner Mahnung zu einer raschen kriegerischen Aktion von Seite der verbündeten Orte keine Folge gegeben wurde, liess er sich in einer Predigt vernehmen: „Die Pensionäre als die ärgsten Feinde alles Guten müssen abgesetzt und an ihre Stelle fromme und gottesfürchtige Leute gesetzt werden, damit fromme Biederleute nicht also jämmerlich wider Frieden, Ehre und Recht vertrieben werden.“ [4])

[1]) I., 455.
[2]) Bullinger I., 27.
[3]) Eidg. Absch. IV., I. a. 914.
[4]) Bullinger II., 368.

Gewiss wird sich gegen dieses Hervorziehen der öffentlichen Angelegenheiten und namentlich der Politik in der Predigt Manches einwenden lassen, und zwar nicht blos angesichts der veränderten Verhältnisse, welche in unserer an Organen für derartige Verhandlungen so überreich gesegneten Gegenwart dessen Nachahmung verbieten würden, sondern auch im Blick auf die unmittelbaren Zuhörer und auf die Handlungsweise Zwinglis selbst. Man wird es z. B. kaum als einen der Bestimmung des Festes entsprechenden Eindruck betrachten können, wenn nach der Osterpredigt des Jahres 1522 ein Bauer auf dem Heimweg zu einem Junker sagte, wie es ihm denn wohl gefallen würde, wenn in Zukunft die Bauern in der Stadt wohnten und die Edelleute den Pflug in die Hand zu nehmen hätten. [1]) Und noch weniger wird man den Geist des Pfingstfestes darin spüren, wenn Zwingli im Jahre 1531 seine letzte Pfingstpredigt dazu benützt, seinem Unwillen über die eben verfügte Proviantsperre Ausdruck zu geben und dabei u. A. sagt: „Wer so kühn ist, dass er den Andern ins Angesicht einen Lügner schilt, dem ist es nothwendig, dass er Wort und Faust miteinander gehen lasse. Denn schlägt er nicht, so wird er geschlagen So schlaget ihr von Zürich den fünf Orten den Proviant ab als Uebelthätern. Da solltet ihr nun billig den Streich folgen lassen und die armen Unschuldigen unter ihnen nicht dem Hunger aussetzen. Weil ihr aber stille sitzet, als hättet ihr nicht genugsam Ursache zur Bestrafung, so nöthigt ihr sie, euch zu strafen und zu schlagen. Und das wird euch auch geschehen.“ [2])

Fragen wir aber im Allgemeinen: war es ein Widerspruch gegen jenen obersten Grundsatz einer schriftgemässen Begründung und Haltung, dass Zwingli in solcher Weise überhaupt die Predigt in das öffentliche Leben hineingreifen liess und ihre reformatorische Aufgabe über das kirchliche Gebiet hinaus auf das nationale und von dem Kampf gegen die individuelle Sünde zu demjenigen gegen die dem ganzen Volksleben anhaftenden, durch Herkommen und Gesetzgebung sanctionirten Missstände und Laster erweiterte? — so wird unsere Antwort doch durchaus verneinend lauten müssen. Er durfte sich auch bei dieser Erweiterung seiner Aufgabe dessen bewusst bleiben, dass er nicht als Humanist, sondern als Christ ihr zugeführt worden war und dass nicht sowohl das Vorbild der antiken Redner und Gesetzgeber, als vielmehr die Anleitung der heiligen Schrift, namentlich der Propheten und Christi selbst sie ihm vorgezeichnet hatte. Schon die Biographie des Mykonius weist mit aller Bestimmtheit auf diesen Zusammenhang hin, wenn sie bei der Schilderung seines Wirkens in Glarus unmittelbar

[1]) Egli, Actensammlung, Nr. 242.
[2]) Bullinger II., 388.

nach dem oben angeführten Bericht über seinen Entschluss zu einer ausschliesslich biblischen Gestaltung seiner Lehre fortfährt: Congredi coepit juxta Christi normam cum flagitiis quibusque perniciosissimis, ante omnia autem cum pensionibus, eo quod eas exstirpare et patriam reformare ad sanctitatem pristinam prorsus haberet in votis. Interea gratiam evangelicam ita promulgabat, ut de Ecclesiae Romanae abusu nihil vel admodum pauca commemoraret. Er hat also der Belehrung durch die heilige Schrift und insonderheit dem Vorbilde Christi den Impuls zur politisch nationalen Reformation entnommen, noch bevor sie ihm die Nothwendigkeit einer Bekämpfung der kirchlichen Zustände irgend nahelegten. Und dem entsprechend sehen wir auch Zwingli selbst allezeit daran festhalten, dass das Predigtamt als die von Christus für die Kirche eingesetzte Fortsetzung der alttestamentlichen Prophetie dazu berufen ist, nach dem Vorbild der letztern dem ganzen Volk wie dem Einzelnen den Willen Gottes vorzuhalten und das Böse nicht nur in seinen persönlichen, sondern auch in seinen socialen Erscheinungen ohne Ansehen der Person zu bekämpfen. In der Schrift: Vom Predigtamt heisst es: „Das Amt der Propheten ist jetzt das Amt der Bischöfe und Pfarrer", und als „vornehmstes Stück" desselben wird namhaft gemacht, „dass es ausreute, abbreche und zerstöre Alles, das wider Gott aufgerichtet ist und widerum baue und pflanze, das Gott haben will." [1]) Auch bei der Herausgabe seiner Erklärungen zu Jesajas und zu Jeremias war es die ausgesprochene Absicht Zwinglis, durch die Schilderung ihres prophetischen Wirkens den Predigern und den Obrigkeiten seiner Zeit ein Vorbild vor Augen zu stellen, wie sie in ähnlichen Verhältnissen das Wort Gottes zu verkündigen und aufzunehmen hätten. „Wir nennen, heisst es auch hier, den Propheten heutzutage einen Evangelisten, Hirten oder Geistlichen. Seine Aufgabe ist, dass er seine Stimme gleich wie eine Posaune erhebe und dem Volke Gottes, ohne das Angesicht der Fürsten und Tyrannen zu fürchten, seine Missethaten liebevoll vorhalte." [2]) Namentlich am Bild des Jesajas soll die Erkenntniss gewonnen werden, dass es auch in der Gegenwart „nicht eine Anmassung, sondern eine Pflichterfüllung ist, wenn die Prediger die Verachtung von Frömmigkeit und Gerechtigkeit und die Unterdrückung der Gesetze scharf und heftig angreifen." [3]) „Wie in der Schlacht der Hauptmann vor allen andern muthig und tapfer sein muss, so ist in der Kirche das erste Beispiel und Muster der Pro-

[1]) II., 1. 312. Vgl. I., 632.

[2]) V., 562. Vgl. 561: est igitur prophetia . . . denunciandi exponendique divinos jussus cum fide officium.

[3]) V., 489.

phet, nach dessen Vorbild nicht nur das Volk, sondern auch die Väter, die Regierenden sich zu richten haben." [1] „Glücklich die Fürsten, Städte und Völker, zu welchen der Herr durch seine Diener, die Propheten, spricht. Denn so kann die Religion wachsen, die Unschuld zurückkehren und die Gerechtigkeit herrschen, ohne welche doch nur Raub und Gewaltthat ist, was wir für Reiche und Herrschaften halten, welche aber umgekehrt auch da, wo sie aufblühen, die Fülle alles Guten mit sich bringen." [2] In der pastoraltheologischen Predigt: „Der Hirt" endlich ist es allerdings nicht zunächst dieses alttestamentliche Vorbild, sondern das neutestamentliche des guten Hirten selbst, dessen einzelne Züge der zur Disputation versammelten Geistlichkeit zur Nachahmung vorgehalten werden. Aber auch an diesem Vorbild des Herrn wird, wo sein Verhalten nach aussen geschildert ist, wiederum zuerst hervorgehoben, dass ihm zufolge der Hirt „die allerschädlichsten Laster zum ersten unerschrocken angreifen und durch keine aufgeblasene Gewalt oder Satzung der Welt sich davon zurückschrecken lassen müsse." Wie Christus den Volkshäuptern ihre Sünde vorgehalten hat und für sein Zeugniss der Wahrheit in den Tod gegangen ist, so soll auch der Hirt, sofern er wirklich ein Hirt für die Schafe Christi ist, ohne Rücksicht auf die Gefahr „wider alle hervortreten unangesehen, ob er wider den grossen Alexander, Julium, Papst, König, Fürsten oder Gewalt reden müsse, auch nicht bloss dann, wenn sie dem Wort Gottes widerbäffzen, sondern auch, wenn sie ihr Volk mit zeitlichen Beschwerden über Mass und Billigkeit beladen." [3] Und auch hier werden dann zur Ergänzung die alttestamentlichen Vorbilder herangezogen — Moses, wie er Pharao gegenüber für das gedrückte Israel sich verwendet, Samuel, wie er durch sein Auftreten gegen Saul die Hirten dazu anweist, auch die Könige, Fürsten und Obern nicht zu übersehen, sondern ihnen ihre Irrthümer vorzuhalten, sobald sie auf Abwege gerathen sind, Elias, wie er Ahab gegenüber sich Naboths annimmt u. s. w., bis dann schliesslich der neutestamentliche Ton wieder in seinem Vollklang hindurchbricht in dem Nachweis, dass dieser Hirtensinn und diese Tapferkeit nur aus der Liebe hervorwachsen und diese Liebe nur im ungezweifelten Glauben an den Gott, der uns zuerst geliebt hat, ihre Wurzel haben kann." [4]

So warnt uns ja allerdings eben diese eingehendste Belehrung Zwinglis über die Pflichten des Predigtamtes davor, in unserer Beurtheilung auch seiner eigenen Predigtthätigkeit und Predigtweise durch

[1] VI., 1. 3.
[2] V., 489.
[3] I. 641., 643 f.
[4] I., 644 f. 653.

den Blick auf jenen alttestamentlichen und politisch sozialen Zug uns allzu sehr beeinflussen zu lassen. Derselbe bildet eine für ihn charakteristische Seite seines geistlichen Berufes, aber doch eine Seite, welche gegenüber dem in dessen Gesammtumfang sich ausprägenden evangelisch religiösen Geist als untergeordnet zurücktritt, und es gilt für sein ganzes Wirken als Prediger, was er von dessen Anfängen in Zürich bezeugen durfte: Ich habe das wahre Heil, Jesum Christum, eigentlich angezeigt und steif gelehrt, wie man sich zu ihm alles Guten versehen soll, und habe damit die himmlische Gnade Gottes den Menschen lieb gemacht." Aber anderseits soll doch durch jene Anerkennung eines hie und da unberechtigten Herübernehmens der politischen Ziele in die Predigt die Frage nicht unterdrückt werden, ob nicht im Allgemeinen eine solche Verbindung des nationalen Gesichtspunktes mit dem persönlichen und religiösen in einer auf die Schrift sich gründenden Predigt ihr gutes Recht in Anspruch nehmen darf und ob es nicht auch für die Kirche unserer Gegenwart heilsam wäre, sich durch die Predigt Zwinglis für ihre öffentliche Verkündigung des Wortes Gottes auch auf die in demselben enthaltenen sozialen Postulate und Verheissungen und die von ihm geforderte Verbindung des religiösen Glaubens mit den sittlichen Aufgaben des Volkslebens hinweisen zu lassen. Jedenfalls erinnert sie uns, dass das Ziel seiner Reformation, so wenig als dasjenige der Propheten und des Herrn selbst, die einseitige Aufrichtung eines neuen Dogmas und eines neuen Kultus, sondern die Durchdringung des gesammten Volkskörpers mit den Kräften des in Christo geoffenbarten Gottesreiches gewesen ist. Wie das Wort Gottes an alle Zustände und Verhältnisse, die weltlichen wie die kirchlichen, seinen richtenden Massstab anlegt, so sah er es auch jetzt wieder auf den Leuchter gestellt, damit alle Stände, die Obrigkeit so gut wie die Geistlichkeit, sich von ihm leiten und über das, was Gott wohlgefällig ist, sich belehren liessen, [1]) und demgemäss war ihm auch die Kanzel als die Stätte seiner öffentlichen Verkündigung der Ort, von dem es nach allen Seiten hin seine Strahlen auszusenden und durch seine Vermittlung der Geist Gottes für alle Lebensbeziehungen als der Geist der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Liebe seine heiligende Kraft erweisen sollte.

Wenn Zwingli in späterer Zeit, von den Verhältnissen gedrängt, diese geistige Einwirkung durch die Predigt für seine Person mit einer Betheiligung am staatlichen Regiment verbunden hat, die nach kurzer Dauer auch im eigenen Kreise als unzulässig empfunden wurde, so war er doch weit entfernt, diese Verbindung irgendwie als eine dem

[1]) Vgl. bes. die Zuschrift an den König von Frankreich in der Einleitung zum Commentarius de vera et falsa religione.

Predigtamte wesentliche hinzustellen. [1]) Im Gegentheil, es hat keiner unter den Reformatoren so bestimmt wie er den Grundsatz verfochten, dass „die Pfaffheit nicht herrschen“ und keinerlei Ausnahmsstellung und amtliche Autorität für sich in Anspruch nehmen dürfe, sondern ihre Grösse lediglich in dem Masse des von ihr geleisteten Dienstes und im Weiden und Erbauen der Seelen durch Wort und Vorbild suchen dürfe. [2]) Aber allerdings hat anderseits auch keiner den Umfang dieses Dienstes so weit gezogen und keiner so ernst wie er dem geistlichen Stand die Solidarität mit seinem Volk, seine Verantwortlichkeit für das in ihm vorhandene Böse und seine Pflicht ohne Rücksicht auf menschliche Gunst oder Gefahr dagegen zu zeugen ins Gewissen gerufen, und so hat denn auch seine Predigt ihre geschichtliche Nachwirkung nicht bloss darin, dass in der von Zwingli gegründeten Kirche fortan das Evangelium als seligmachende Wahrheit gepredigt wurde, sondern auch darin, dass in ihr die Geistlichen den Muth und Antrieb fanden, nach seinem Vorbild auch der Obrigkeit gegenüber als die Hüter des Rechten und Guten in die Schranken zu treten, und dass auf den Kanzeln der reformirten Schweiz auch während der folgenden Jahrhunderte der Familienherrschaft und der Servilität das Zeugniss eines solchen Freimuths niemals ganz verstummt ist.

IV.

Eine Darstellung Zwinglis als Prediger würde indessen ungenügend sein, wenn sie neben dem Geist und Inhalt seiner Predigt nicht auch deren formelle Gestalt und die von ihr ausgegangene Wirkung einigermassen ins Auge fasste. Wir stellen auch hier zunächst die Urtheile und Schilderungen der Zeitgenossen zusammen, um dieselben dann, soweit das Material dafür zu Gebote steht, durch einige Proben aus den Schriften des Reformators selbst zu ergänzen.

Was den Aufbau betrifft, so tadelt der katholische Chronist Salat das Fehlen der üblichen kunstmässigen Disposition und vermisst die Aufstellung eines bestimmten Themas [3]) Mykonius rühmt umgekehrt ihren geordneten Gang und ihren sachgemässen logischen Fortschritt: Inter docendum ordo palmam ferebat; nam ita simplices aequaliter cum prudentissimis et acutissimis quibusque proficiebant. Erat is ad rationis normam omnino compositus. Unde fieri non potuit quin accedens discederet prudentior ac scientia Dei locupletior. Bullinger endlich gibt uns die Schilderung: „In seinen Predigten war er ganz

[1]) S. darüber bes. Finsler, Ulrich Zwingli, 1873 S. 84 f. und Al. Schweizer, Zwinglis Bedeutung neben Luther, S. 37 f.

[2]) Z. B. Auslegung der Schlussreden I., 346 ff.

[3]) Archiv für schweizerische Reformationsgeschichte I., 28.

fleissig einfältig und verständlich, also, dass ihn jedermann gerne hörte und ein grosser Zulauf des Volkes zu ihm war. Im Lehren war er gar verständlich und gut zu merken, im Strafen gar ernsthaft und furchtbar, im Ermahnen gar inbrünstig und eingehend, im Trösten gar anmuthig und lieblich. Er redete gar ländlich und war den fremden angenommenen Klapperworten und der unnützen Wortpracht nicht gewogen.“ [1]) Zwingli selbst hat einmal in einem Briefe dem Nürnberger Prediger Osiander den Vorwurf gemacht, er umhülle in seiner Predigt die Wahrheit so sehr mit Redeschmuck, dass seine Zuhörer sich abmühen müssten, ihn zu verstehen.[2])

In der That war es auch eben diese von Bullinger und Mykonius hervorgehobene Einfachheit und Ehrlichkeit des Ausdrucks, die seiner Rede ähnlich wie es bei Luther der Fall ist, ihre beste Kraft und Zauber verleiht. An veranschaulichendem Schmuck fehlt es ihr ja durchaus nicht; aber es sind Vergleichungen, die ihm unmittelbar aus der Sache und dem Leben hervorgewachsen sind und die darum auch seinen Zuhörern die Wahrheit, für die er sie gewinnen wollte, in unmittelbar plastischer Gestalt vor Augen zu stellen geeignet waren. Es wird auch seiner Predigt zu Gute gekommen sein, was wir in seinen Schriften an Kraft volksthümlichen Ausdrucks, an Anwendung anschaulicher Naturbilder, an passender Verwerthung der eigenen Eindrücke und Erinnerungen so oft antreffen, wenn er z. B. den Schaden, welchen unfrommes Streiten anrichtet, mit dem Steingeröll vergleicht, welches der ungestüme Waldbach über die Felder ausstreut, oder wenn er darstellt, wie im Instinkt des Murmelthiers die Vorsehung Gottes sich verherrlicht[3]), oder wenn er endlich dem Urner Valentin Compar die Schwierigkeit des menschlichen Geistes, von der langgewohnten Menschenlehre zur Wahrheit Gottes sich hinzuwenden, durch die Vergleichung näher bringt: „So einer in dem Schneeglanz gewandelt hat, und darauf an die unten liegenden grünen Orte kommt, bleibt sein Auge noch lange vom Schnee geblendet. Manche müssen erst lange Zeit Arznei brauchen, bis sie ihr Gesicht wieder zurückerhalten.“ [4]) Und wie lebendig und einleuchtend musste es für seine Zuhörer klingen, wenn er, um ihnen die symbolische Bedeutung der Taufe klar zu machen, dieselbe mit dem schwarz n Rocke vergleicht, den der Rathsherr anzieht, um in den Rath zu gehen, und ohne den, wenn er ihn auch nicht zu etwas anderem macht, doch die ihm zukommende Würde

[1]) I., 306.

[2]) VIII., Vgl. V., 566: „Ich verlange von unsern Predigern nichts als Glauben. Wo dieser da ist und es an der nöthigen Gelehrsamkeit nicht fehlt, wird man auch, wo die Noth es fordert, unvorbereitet auf die Kanzel treten können.“

[3]) II., 1. 239. IV., 92.

[4]) II., 1. 5.

und Ehrbarkeit verletzt wäre, [1]) oder wenn er die Thorheit des selbsterwählten Werkdienstes durch das Gleichniss von Knechten illustrirt, denen ihr Meister geboten hat den Garten zu verzäunen und die statt dessen sich zu den Kindern setzen und ihnen allerlei unnützes Spielzeug aus Hanfstengeln verfertigen. [2]) In den erwähnten Anmerkungen zu Matthäus, die ihren deutschen Bestandtheilen nach unzweifelhaft seinen Predigten entnommen sind, lesen wir z. B. Matth. 6, 7.: (Wenn ihr betet. sollt ihr nicht plappern und viele Worte machen wie die Heiden.) „Wer betet, soll nicht sein wie einer, der zehn Pfeile miteinander abschiessen will; so geht es nicht, die Bürde des Gefieders lässt die Armbrust nicht kräftig genug schnellen; aber wenn man einen Pfeil allein abschiesst, so ist der Pfeil, kaum abgedrückt, auch beim Ziel. So ist es mit dem einfältigen, rechten Gebet. Dann schiessen wir mit rechten Augen zu Gott, wenn wir denken: das ist mit Gott und das ist wider Gott Unser Gebet soll mit einfältigem Gemüth und rechtem Glauben und Vertrauen an Gott gehängt werden, wir mögen bitten, was wir wollen."

Dass auch die humanistische Bildung Zwinglis auf den Inhalt und die Darstellungsweise seiner Predigt von Einfluss war, bedarf angesichts ihrer Bedeutung für seine geistige Gesammtentwicklung kaum einer Erwähnung. Auch der interessante Brief über die homiletische Verwerthung der römischen Historiker an den unbekannten Freund, welcher eine Anleitung darüber wünschte. wie er in seiner Predigt „die geistliche Mahlzeit durch einen Nachtisch von bedeutenden Aussprüchen und Handlungen der Heiden bereichern könnte," [3]) ist durch die Uebersetzung bei Hottinger und Mörikofer bekannt. Wohl aber verdient es hervorgehoben zu werden, wie wenig bei Zwingli selbst im Gegensatz gegen die in jenem Wunsche sich bekundende Predigtweise der Zeitgenossen dieses humanistische Wissen äusserlich hervortritt und wie ausschliesslich es da, wo es sich geltend macht, in den Dienst der Erbauung und Belehrung der Zuhörer hineingestellt ist. in Uebereinstimmung mit dem durch Mykonius bezeugten Grundsatz. dass er mit der von ihm erworbenen oratorischen Kunst nicht Cicero nachzuahmen, sondern seinen Zeitgenossen nützlich zu werden begehrte.

Das eigentliche Geheimniss seiner Wirkung bleibt bei allem diesem Reichthum an Darstellungsmitteln doch der ihn beseelende heilige Ernst und die in ihm lebende Gewissheit, in seiner Verkündigung der Gemeinde nicht eigene menschliche Gedanken, sondern das untrügliche, unüberwindliche und seligmachende Wort Gottes zu bringen. Er konnte es etwa selbst aussprechen, dass Gott durch ihn rede, wenn

[1]) VI., 1. 470.
[2]) I., 217.
[3]) VII., 305.

er sein Wort verkündige,[1]) und es trägt den Stempel eigenster Erfahrung, was er einem befreundeten Prediger über die Heiligkeit des ihm anvertrauten Amtes schreibt: „Es kann einem Menschen kein grösseres Glück begegnen, als wenn er gewürdigt wird, das Netz des Herrn auszuspannen und aus dem Meere der Welt eine grosse Menge Fische einzufangen und sie in das zum Himmel führende Schiff Christi, welches der feste Glaube ist, nicht in ein nach menschlicher Lehre in Eitelkeit hin und herschwankendes Fahrzeug einzusammeln.“[2])

Nach allen Zeugnissen war aber auch der Eindruck, den seine Predigt hervorrief, ein überwältigender. Es setzte ihn selbst in Verwunderung, mit welchem Eifer gleich von seinem ersten Auftreten an das Volk ihm zulief,[3]) und mit noch grösserem Erstaunen blickten bald darauf die Freunde auf den sittlichen Umschwung, den seine Predigten in Zürich nach wenigen Jahren hervorgerufen hatten. Caspar Hedio glaubte in seiner Rede die Kraft der alten Väter wieder aufleben zu sehen.[4]) Auch ein Gegner wie der Propst von Luzern, der ihn 1522 zu Einsiedeln predigen hörte, musste ihm das Zeugniss geben, dass er noch nie auf der Kanzel eine grössere Entschiedenheit und eine würdigere Haltung angetroffen habe.[5]) Thomas Platter war es beim Anhören einer Predigt über Jesus als den guten Hirten, „als zöge ihn einer bei den Haaren hinauf.“ Und als er durch die Katastrophe bei Kappel mitten aus seinem Wirken und seinen Entwürfen dahingerafft war, da hatten die ihm am nächsten stehenden Schüler und Freunde, vor allem der besonnene Bullinger, den Eindruck, dass in ihm in der That eine prophetische Gestalt, wie er selbst sie den evangelischen Geistlichen zum Vorbild aufgestellt hatte, unter ihnen aufgelebt sei. Bullinger hat, als nach jener Niederlage die von Zwingli eingerichtete und durch den Krieg unterbrochene Lehrordnung, Prophezei genannt, für die Zürcher Kirche wiederhergestellt wurde, zur Eröffnung eine Rede „Ueber die Aufgabe des Propheten“ gehalten[6]) und am Schluss derselben, nachdem er ihre einzelnen Seiten nach der Schrift aufgezählt, auf den dahingeschiedenen Lehrer als auf denjenigen hingewiesen, welcher in vollendeter Weise das Wesen eines Propheten in sich dargestellt habe. Als das Hervorstechendste in seinem Charakter wird auch hier sein strenger Sinn für Recht und Gerechtigkeit, seine nie sich genugthuende Liebe zum Vaterland und dessen Wohlfahrt

[1]) III. 50. I. 354.
[2]) VII. 254.
[3]) Vgl. I. 2.
[4]) VII. 89.
[5]) VII. 226.
[6]) De prophetae officio. 1532.

und sein unversöhnlicher Hass gegen alle Laster genannt. „Niemand wird es genugsam schildern können, mit welchem Ernste er das träge Wohlleben, die Bestechung und Tyrannei bekämpft und mit welcher Sorge er sich darum bemüht hat, die alte Einfachheit und Rechtschaffenheit der Väter wieder aufleben zu lassen.“ Und von seiner Rede heisst es hier: „Sie war einfach, rein und klar, Alles war daran lebendig und wie vor die Augen hingestellt, so dass sie mit einer so zu sagen liebenswürdigen Kraft, (amabili quadum vi) in die Herzen der Hörer eindrang“.

Der gegenwärtige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft.

II.

Von Prof. Dr. *H. Steiner* in Zürich.

Nachdem der im zweiten Heft des vorigen Jahrgangs (S. 88 fg.) erschienene Aufsatz die Leser dieser Zeitschrift in den Vorhöfen der alttestamentlichen Wissenschaft herumgeführt und zu zeigen versucht hat, wie in den letzten Jahren daran weiter gebaut oder zum Weiterbaue Material herbeigeschafft worden ist, treten wir nunmehr zum Hauptgebäude heran, um ähnliche Umschau zu halten. Auch dieser Mittelbau ist ein weit verzweigter und wenn die einzelnen Teile desselben nach einander genau durchmustert werden sollten, müsste der einem solchen Referate eingeräumte Platz weit überschritten werden. Meine Aufgabe kann auch hier nur die einer orientirenden, das Verständniss für den Zusammenhang und für die Bedeutung der wichtigsten Einzelarbeiten erleichternden Uebersicht sein. Aus diesem Grunde, und weil der richtige Standpunkt für eine solche Orientirung nicht auf der Aussenlinie, sondern möglichst nahe der Mitte gesucht werden muss, beginne ich gleich mit der Frage, die gegenwärtig das Zentrum der Diskussion bildet und die auch in der Tat im Mittelpunkte der auf das alte Testament bezüglichen wissenschaftlichen Arbeit liegt. Denn das ist für jeden Einsichtigen klar, dass es sich bei der Frage nach der Entstehung des Pentateuchs und nach dem Zeitalter seiner Quellenschriften und der sie zusammenfassenden Redaktion nicht um textkritische Details von untergeordneter Bedeutung handelt, dass vielmehr unsere ganze Auffassung von der Entstehung und Entwicklung der alttestamentlichen Literatur und Religion dadurch bestimmt wird.

Wo immer heutzutage über Pentateuchkritik und damit zusammenhängende archäologische, geschichtliche und biblisch theologische Fragen verhandelt wird, steht der Name Julius Wellhausen im Vordergrund, und in der Tat kann sein Träger (jetzt

Professor an der philosophischen Fakultät in Marburg) neben Abraham Kuenen in Leiden als Bahnbrecher der neuen kritischen Richtung bezeichnet werden. Letzterer ist mit seiner auf dieser neuen Grundlage kühn und frei aufgebauten Darstellung der Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion (holländisch unter dem Titel: de Godsdienst van Israel) schon 1869/70 vorangegangen und hat seinen Standpunkt sodann in zahlreichen in der Leidener Theolog. Zeitschrift erschienenen Aufsätzen verteidigt, in einem derselben auch erzählt, wie er allmählig vom bisher befahrenen Geleise weg auf die neue Bahn getrieben wurde; diesen zunächst nur für Fachgelehrte geschriebenen Arbeiten ist sodann eine für einen weitern Leserkreis bestimmte, allgemein verständliche Zusammenfassung der Hauptresultate unter dem Titel „Volksreligion und Weltreligion (deutsch 1883, ursprünglich fünf, im Auftrage der Verwaltung der Hibbert-Stiftung in London und Oxford gehaltene Vorlesungen) nachgefolgt, und neuestens das grosse, alle Einzelforschungen des Verfassers zusammenfassende Werk: hist. krit. Onderzoek u. s. w., Leiden 1885 (Deutsch unter dem Titel: Historisch kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments, Leipzig 1885) als zweite Auflage, d. h. Neugestaltung der 1861 noch von anderem Standpunkte aus geschriebenen ersten Bearbeitung. Begreiflicherweise ist aber Name und Verdienst des holländischen Gelehrten in Deutschland, ich meine unter den ausserhalb des engern Fachbezirks stehenden theologischen und nichttheologischen Kreisen nicht so sichtbar geworden; hier gilt Wellhausen, der kühnste und gewandteste Vorkämpfer dieser Kritik, allgemein als Haupt und Führer der neuen Schule. Niemand wird ihm den Ruhm streitig machen wollen, dass er vor allen Andern es verstanden hat, die mit dem Niederreissen der traditionellen Ansicht sich abmühende Detailarbeit der Kritik zu vorläufigem Abschluss zu bringen und auf dem so geebneten Boden ein in allen Teilen zusammenhängendes neues Gebäude aufzuführen, dessen Plan klar und folgerichtig gedacht ist und dessen dem Plan entsprechend konsequent durchgeführter Aufbau den Eindruck des Fertigen, in sich Geschlossenen macht. Bei alledem mag es am Platze sein, zunächst mit einigen Worten der Vorgänger Wellhausens zu gedenken und daran zu erinnern, dass die Position, in der sich die Kritik der erwähnten Schule nunmehr verschanzt hat, nach und nach in verschiedenen Etappen erstritten worden ist.

Wellhausen selbst anerkennt als seinen bedeutendsten Vorgänger, von dem er am meisten gelernt habe, Wilhelm Vatke, dessen „Biblische Theologie" (erster Teil: „Die Religion des alten Testamentes") vom Standpunkte der Hegelschen Philosophie aus den grossartig angelegten und durch eingehende exegetische und historische

Forschung unterstützten Versuch gewagt hatte, den historischen Verlauf der alttestamentlichen Religion als einen ihrem Begriffe entsprechenden aufzuzeigen und die Harmonie beider nachzuweisen, alle ihre einzelnen Entwicklungsstufen unter eine zusammenfassende Totalanschauung zu bringen, in der Meinung, dass der Grundgedanke über irgend ein Zeitalter der hebräischen Religionsgeschichte nicht widerlegt werden könne, ohne dass zugleich die Ansicht von den übrigen und die logische Begründung der verschiedenen Entwicklungsstufen des Begriffs umgestossen werde (S. VII). Von solcher auf logischem und historischem Wege gewonnenen Totalanschauung ausgehend, hatte Vatke über die Entstehung der Kultusgesetzgebung wie folgt geurteilt: Da das Aeussere nur Erscheinung des Innern war, so konnte seine Darstellungsform auch nur nach Massgabe der innern Durchbildung konsequent durchgeführt werden und man muss es schon in dieser Hinsicht unmöglich finden, dass in der vorexilischen Zeit, wo das theokratische Selbstbewusstsein erst so spät sich gegen den Naturdienst ausschliessend und vernichtend äusserte, ein durchgebildetes System der theokratischen Symbolik entstanden sein sollte. Ezechiel, welcher den ersten Schritt dazu tat, ging nur von den empirisch gegebenen Missbräuchen des vorexilischen Kultus aus, nicht von einer früher schon festgestellten Norm; ja er erreichte die grössere Bestimmtheit der Gesetzgebung des Pentateuchs nicht einmal und kann nur als Mittelglied zwischen dem Frühern und Spätern richtig begriffen werden (S. 536). Das von Ezechiel aufgestellte Musterbild des neuen Tempels, der Priesterschaft und des Kultus zeigt den Uebergang von der vorexilischen Observanz zur nachexilischen und zu den dahin gehenden Gesetzen des Pentateuchs, welche ihrem Inhalte nach jünger sein müssen als das dem Hauptinhalte nach im Zeitalter Jeremia's und im Exil entstandene Deuteronomium (S. 534, 537). Die Kultusordnung Ezechiels war durch den Gegensatz des von der Zukunft erwarteten normalen Verhältnisses und des gesetzlosen Zustandes, der in vorexilischer Zeit das Heilige entweiht hatte, veranlasst und bestimmt worden; die Kultusgesetze des Pentateuchs dagegen verleugnen den historischen Boden und stehen, als Ganzes für sich betrachtet, unvermittelt da; erst durch Vergleichung der vorexilischen Observanz und der Bestrebungen Ezechiels werden sie ein Glied in der Kette stetiger Entwicklung. So enthalten sie auch keine Bestimmungen, welche die Rechte und Befugnisse des Priestertums gegenüber der königlichen und überhaupt weltlichen Macht abzugrenzen und etwaigen Kollisionen vorzubeugen suchen würden; sie setzen daher voraus, dass die weltliche Macht nicht in den Händen des Volkes war, dass es kein einheimisches Königtum mehr gab, und beschränken sich deswegen auf die abstrakt-geistliche Sphäre (S. 539). Sie gehen nur

darauf aus, die priesterliche Würde gegen Angriffe der Laien überhaupt zu sichern; in diesem Sinne wurden die Sagen von der göttlichen Einsetzung derselben und von dem an Aarons Familie geknüpften Rechte der Erbfolge erfunden und ausgeschmückt und selbst die gemeinen Leviten als unberechtigt vom Priestertum ausgeschlossen. Die Vorstellung von der Theokratie fasste man nun erst im spezifisch priesterlichen Geiste auf; der Wille des unsichtbaren Königs wurde in einer Reihe bestimmter Satzungen formulirt und nicht mehr als das schöpferische Prinzip gedacht, das in immer neuen Gesandten Gottes fortwirkte. Anderseits zog man auf dem Wege der Reflexion manche Konsequenzen aus der älteren Vorstellung der Theokratie: Jehova der alleinige Grundbesitzer und Herr des Landes, die Israeliten seine Beisassen und Knechte, die Leviten ein Volksstamm im Sinne der übrigen Stämme u. s. w. Auch im Exile kam diese Gesetzgebung noch nicht zum völligen Schlusse; diesen erhielt sie erst durch die Tätigkeit Esra's (S. 537–42). Diese Ausführungen Vatke's vom Jahre 1835 enthalten in der Tat bereits die Grundlinien für die Konstruktion der neueren Pentateuchkritik und gleichzeitig war auch L. George durch eine archäologische Untersuchung „über die älteren jüdischen Feste" zu ähnlichen Ansichten über die Aufeinanderfolge der verschiedenen Schichten der Gesetzgebung gelangt, nachdem schon zwei Jahre vorher Eduard Reuss eine Anzahl Thesen formulirt und darin unter Anderem behauptet hatte, dass die Propheten des achten und siebenten Jahrhunderts noch nichts von einem mosaischen Gesetzeshodex gewusst haben und dass unter dem zuerst von Jeremia erwähnten geschriebenen Gesetze nicht die levitische Gesetzgebung, sondern das Deuteronomium zu verstehen sei.

Tiefere Begründung erhielt diese, lange Zeit hindurch wenig beachtete Theorie über die Entstehung des Pentateuchs zunächst durch zwei Schüler von Reuss, H. Graf und A. Kayser, die durch die akademischen Vorlesungen ihres Lehrers zu weitergehenden selbstständigen Forschungen angeregt worden waren. Reuss selber betont (Geschichte der heiligen Schriften alten Testaments, S. VIII), dass er von Anfang an sein Augenmerk zunächst nicht auf die äusserlichen geschichtlichen Tatsachen in den biblischen Schriften gerichtet, sondern auf die gesetzlichen, und in dem Studium dieser den Ariadnefaden zu finden gehofft habe, der aus dem Labyrinthe des damaligen Hypothesenkrams über die Entstehung sowohl der mosaischen als der übrigen Bücher des alten Testamentes an das Tageslicht eines auch psychologisch begreiflichen Entwicklungsgangs des israelitischen Volkes führen sollte. Die von Heinr. Graf an den „Geschichtlichen Büchern des alten Testaments" (1866) und vor allem am

Pentateuch geübte Kritik (vorbereitet durch die Schrift de templo Silonensi 1855) war die wissenschaftliche Durchführung dieses Gedankens. Der Fortschritt, der damit unbestreitbar gemacht wurde, bestand vor allem aus darin, dass die legislativen, nicht die erzählenden Abschnitte des Pentateuchs in den Mittelpunkt der Untersuchung gerückt wurden. Wenn man bisher geglaubt hatte, die Pentateuchfrage hauptsächlich vom literarhistorischen Gesichtspunkte aus lösen, mit sprachlichen und stilistischen Beweismitteln nicht nur die Scheidung der Quellenschriften vollziehen, sondern auch das Verhältniss, in dem letztere zu einander standen, und ihre Zeitfolge bestimmen zu können, fiel das Hauptgewicht nunmehr auf die sachlichen, historisch antiquarischen Argumente. Die Frage wurde jetzt so gestellt: Wie verhalten sich die Gesetze ihrem Inhalte nach zu einander und wie verhält sich zu diesem Inhalt das Zeugniss der historischen und prophetischen Bücher? Was lehrt der Inhalt der Gesetze über die Zeitfolge der einzelnen Gesetzessammlungen, wie lassen sich die verschiedenen Schichten in historischen Zusammenhang bringen, welches ist die sachgemässe Vorstellung vom Entwicklungsgang der alttestamentlichen Gesetzgebung? Ausgehend davon, dass das Deuteronomium, d. h. der Grundstock desselben (4, 45–26, 19 und 28) die deutlichst erkennbare und am sichersten zu fixirende Gesetzessammlung des Pentateuchs sei, gab Graf der Frage sofort die bestimmtere Fassung: Welche Gesetze werden vom Deuteronomium als schon vorhanden vorausgesetzt? Diese fand er in Exd. 20–23, 13 und 34, und aus der Tatsache, dass das Deuteronomium sowohl wie die älteren Geschichtsbücher und die vorexilischen Propheten auf die mit Exod. 25 beginnende, durch den ganzen Leviticus und einen grossen Teil des Buches Numeri sich hindurchziehende Gesetzgebung keine Rücksicht nehmen, zog er den Schluss, dass sie eine solche nicht gekannt haben können und dass dies nur denkbar sei, wenn sie überhaupt noch nicht vorlag, wenn sie erst in der Folgezeit und zwar zum grössten Teil (mit Ausnahme von Levit. 18–23, 25 und 26, einem Werke Ezechiels aus der frühesten Zeit des babylonischen Exils S. 75–83) erst nach dem Exil kodifizirt wurde. Die Gesetze über die Feste, über die Stellung der Priester und Leviten, über die Priestereinkünfte, über das Zentralheiligtum, über reine und unreine Tiere dienten Graf als Hauptstützpunkte für seine Argumentation, die bei dem Resultate anlangte, dass, nachdem Ezechiel (cp. 40 fg. und Levit. 18 fg.) mit Aufzeichnung von genaueren Bestimmungen über die Ordnung des Gottesdienstes begonnen hatte, solche Niederschriften von Andern für den wiederhergestellten Tempel und israelitischen Staat fortgesetzt, erweitert, vervielfältigt und den wirklichen Verhältnissen angepasst wurden, bis Esra diese

Gesetze sammelte, mit den ältern Sammlungen vereinigte und als bindendes Gesetzbuch in die neue Gemeinde einführte (S. 70, 71). Dass Graf die gesetzlichen Abschnitte von den sie einrahmenden Erzählungsstücken getrennt und letztere immer noch als „Grundschrift" angesehen hatte, wurde von ihm, namentlich auf die von Riehm (Theol. Studien und Kritiken 1868) gemachten Einwendungen hin als Inkonsequenz anerkannt und zugestanden, dass das für die Gesetze Nachgewiesene auch für die sprachlich und stilistisch gleichartige Geschichtserzählung Geltung habe, dass also alles, was man bisher als „Grundschrift" angesehen und zu den ältesten Bestandteilen des Pentateuchs zu rechnen gewohnt war, vielmehr die jüngsten Bestandteile desselben bilde. (Letzter Aufsatz von Graf im Archiv für wissenschaftliche Erforschung des alten Testamentes. 1869, S. 466 fg.).

Eine wichtige Ergänzung zu der Beweisführung Grafs, welche die literarhistorischen Argumente weniger berücksichtigt hatte, brachte 1874 der zweite Schüler von Reuss: August Kayser, der aus den in den übrigen Schriften des alten Testaments vorkommenden Anspielungen und Zitaten ein Ergebniss über das relative Alter der verschiedenen Bestandteile des Pentateuchs zu gewinnen und festzustellen suchte, welches der Umfang des „vorexilischen Buches der Urgeschichte Israels" gewesen sei und im besondern, welche erzählenden Abschnitte der mittleren Pentateuchbücher der Deuteronomiker benutzt habe. Das Ergebniss seiner Untersuchungen formulirte Kayser in folgenden Sätzen: Der Deuteronomiker, mit Einschluss der Anfangs- und Schlusskapitel, kennt und gebraucht das jehovistische Buch der Urgeschichte als ein auf Grundlage eines älteren Geschichtsbuches vom Jehovisten ausgearbeitetes Werk; wo er in eigentlichem Widerspruche steht mit den vorangehenden Büchern, betrifft der Widerspruch den Elohisten; wo in den vorliegenden Texten die zwei Urkunden mit einander verflochten sind, wie in der Geschichte der Kundschafter, der Empörung Korahs und Dathans, der Erzählung von Bileam, kennt er nur den jehovistischen Bericht; auch wo beide Urkunden nicht auseinander gehen, trägt seine Sprache nur jehovistische Merkmale, während sie sich mit der elohistischen gar nicht berührt, ebenso schliessen sich seine Zusätze im Buche Josua nur an das jehovistische Buch an. Der Deuteronomiker kann also nicht der letzte Redaktor des Pentateuchs sein, denn das elohistische Buch war zu seiner Zeit noch nicht mit dem jehovistischen verbunden; diese Verbindung kann erst in nachexilischer Zeit stattgefunden haben (S. 148 fg.) In gleicher Weise wie das Deuteronomium durchging K. die geschichtlichen und prophetischen Bücher und fand durch die darin vorkommenden Bezugnahmen auf den Pentateuch und Josua jenes Resultat bestätigt. Das ehedem als Grundschrift des Pentateuchs angenommene Elohimbuch (für

welches seit Wellhausen die Bezeichnung „Priesterkodex“ die geläufige geworden ist) müsse also für dessen jüngsten Bestandteil erklärt werden; es sei, abgesehen von dem durch Ezechiel verfassten Gesetzbuch Levit. 17—26, erst in der Zeit Esras entstanden und erst nachher habe ein Sammler oder mehrere die ezechielischen Gesetzbücher mit der Elohimurkunde, diese mit dem durch den Deuteronomiker erweiterten Buche des Jehovisten in Verbindung gebracht. (S. 196 fg.)

Wie auf Grundlage dieser Vorarbeiten, denen noch Duhm „die Theologie der Propheten“ (1875) anzureihen ist, Wellhausen, nachdem er eine sorgfältige und vielfach nach neuen Gesichtspunkten durchgeführte textkritische Analyse des Hexateuchs hatte vorangehen lassen (Jahrbücher für deutsche Theologie 1876/77, in unveränderter zweiter Ausgabe im zweiten Heft der „Skizzen und Vorarbeiten“ 1885), den Strich unter die Rechnung zog und die Probe für letztere anstellte, indem er mit kühner Kombinationsgabe und glänzendem Darstellungstalent zeigte, wie von diesem Gesichtspunkte aus die Entwicklung des israelitischen Kultus und der darauf bezüglichen Gesetzgebung sich als eine sachlich zusammenhängende und folgerichtig fortschreitende zeichnen lasse und wie das so gewonnene Bild dem Inhalt der historischen und prophetischen Literatur konform sei, kann ich bei den Lesern dieser Zeitschrift wohl als bekannt voraussetzen und mich also der Notwendigkeit, die Ansicht Wellhausens und die Art ihrer Begründung im einzelnen zu skizziren, enthoben erachten, zumal da ausführliche Resumes derselben bereits mehrfach vorliegen (z. B. Roos, die Geschichtlichkeit des Pentateuchs [1883] S. 8—25, 78—105, Naumann, Wellh. Methode kritisch beleuchtet [1886] und neuestens Rud. Finsler, Darstellung und Kritik der Ansicht Wellh. u. s. w. [aus den Verhandlungen der asketischen Gesellschaft in Zürich] S. 5 bis 52). Im einzelnen weicht Wellhausen von seinen Vorgängern mehrfach ab, so namentlich durch seine Ansicht über Art und Zeit der Entstehung von Levit 17 fg. und über die Redaktionstätigkeit Esra's, sowie überhaupt dadurch, dass er die Quellenscheidung viel genauer vollzogen, innerhalb der einzelnen Quellenschriften sodann wieder verschiedene Redaktionsschichten [1]) nachzuweisen und die Stadien, welche die Verbindung der einzelnen Quellenschriften zu grösseren Ganzen durchlaufen, aufzuzeigen versucht hat; in der Hauptsache aber vertritt er die gleiche Ansicht, und sie ist für ihn zur Grundlage einer neuen, mit genialer Kühnheit und logischer Konsequenz durchgeführten Konstruktion der „Geschichte des Kultus“ und der „Geschichte der Tradition“ (d. h. der Entstehung der geschichtlichen Bücher des alten Testaments: Chronik, Richter, Samuelis und Könige, Penta-

[1]) J^1, J^2, J^3; Q^1, Q^2 u. s. w.

teuch und Josua) geworden. An die zwei in angegebener Weise überschriebenen Hauptabschnitte reiht sich als dritter eine durch den „Abschluss der Kritik des Gesetzes" eingeleitete Charakteristik des an die Namen Israel und Judentum sich knüpfenden Gegensatzes, der ihm parallel gehenden der mündlichen Ausbildung und schriftlichen Thora und der durch letztere fixirten theokratischen Symbolik. Im gleichen Jahre wie Wellhausens „Geschichte Israels" d. h. 1878, ist die zweite Auflage der „alttestamentlichen Theologie" von Hermann Schultz erschienen, die ebenfalls auf die Theorie gebaut ist, dass die prophetische Entwicklung der israelitischen Religion der gesetzlichen Periode zeitlich voranzuordnen sei.

An Stelle des dem Inhalte des ersten, bis jetzt allein erschienenen Bandes nicht ganz entsprechenden Titels „Geschichte Israels" hat Wellhausen in der zweiten, mit Ausnahme des 8. Kapitels übrigens nur wenig veränderten Ausgabe den richtigeren „Prolegomena zur Geschichte Israels" gesetzt (1883 und 3. A. 1886), daneben aber nicht unterlassen, von der Geschichte Israels, wie sie vom Gesichtspunkte dieser Prolegomena aus sich darstellt, wenigstens eine gedrängte, die Hauptresultate feststellende und in ein Gesammtbild zusammenfassende Skizze zu entwerfen (Skizzen und Vorarbeiten, 1. Heft (1884) S. 1 –102, Uebersetzung und Erweiterung einer vier Jahre früher in der Encyclopaedia Britannica veröffentlichten Arbeit).

Nachdem Eduard Reuss die von ihm seit 1833 verteidigte Auffassung über die Entstehung des Pentateuchs lange Zeit hindurch nur in vereinzelten, wenig beachteten Artikeln der Ersch- und Gruber'schen Encyclopaedie, so wie in verschiedenen in der Hallischen Allgemeinen Literaturzeitung erschienenen Rezensionen und erst 1879 im dritten Teil (L'historie sainte et la Loi) seines französischen Bibelwerkes systematisch durchgeführt kundgegeben hatte, trat er 1881 mit seiner „Geschichte der heiligen Schriften alten Testaments" hervor, ermutigt durch die Erfolge, welche die Graf'sche Pentateuchkritik, als deren geistigen Urheber sich Reuss betrachten durfte, in jüngster Zeit errungen hatte. Wenn ihm dabei die Aufgabe vorschwebte, „in eine nachgerade gar zu trockene, und vor lauter Detail-Kritik formlos gewordene Wissenschaft etwas frisches Leben zu bringen, ohne in den entgegengesetzten Fehler zu verfallen und etwaige gesunde Gedanken in einer Sintflut von Phrasen zu ersäufen", so ist ebensowohl der Riesenfleiss, mit dem in langer Lebensarbeit die Lösung dieser Aufgabe vorbereitet worden war, zu bewundern, wie die jugendliche Frische, mit welcher der Senior unserer alttestamentlichen Wissenschaft, der mit diesem Werke von dem lesenden theologischen Publikum Abschied nehmen zu wollen erklärt, die Feder angesetzt und bis zum Schlusse geführt hat.

Das Buch von Reuss ist ein grossangelegter Versuch, Entstehung, Fortgang und Abschluss der alttestamentlichen Literatur im Zusammenhang mit der Geschichte des äusseren nationalen und politischen Lebens und der inneren geistigen und religiösen Entwicklung des Volkes Israel zur Darstellung zu bringen. Die Methode, nach der R. schon früher die Geschichte der heiligen Schriften des neuen Testaments behandelt hatte, hat er hier auf das alte Testament angewandt, grundsätzlich abweichend von der herkömmlichen Art, nach der man diese Gegenstände in der Form einer speziellen und allgemeinen Einleitung zusammenzufassen, bezw. zu zerstückeln gewohnt war. Die von der Kritik über die einzelnen Bücher gewonnenen Resultate mussten bei dieser Behandlungsweise als fertig vorausgesetzt, jedes einzelne Schriftstück musste als Erzeugniss einer bestimmten Periode an seinen festen Platz gewiesen werden. Bei dem gegenwärtigen Zustande der alttestamentlichen Wissenschaft und bei dem dürftigen Material, das ihr überhaupt zu Gebote steht, mag ein solcher Versuch immer als ein Wagniss erscheinen, dessen Durchführung ohne starke Inanspruchnahme subjektiver Kombination, die eine Menge fehlender Mittelglieder ergänzen und auch das noch Flüssige in möglichst feste Form bringen muss, überhaupt nicht möglich ist; aber Niemand wird bestreiten wollen, dass auch eine noch unfertige Wissenschaft durch einen solchen Versuch über das, was sie als Besitz errungen zu haben glaubt, von Zeit zu Zeit Rechenschaft ablegen darf und dass die alles einzeln Zerstreute künstlerisch zusammenfassende Ausführung eines Gesammtbildes auch auf die an Detailfragen sich abmühende Arbeit fördernd und anregend zurückwirken kann; denn nur zu leicht steht letztere in Gefahr, sich zu zersplittern und den lebendigen Zusammenhang des Ganzen aus den Augen zu verlieren. Den ganzen Stoff teilt R. in vier Abschnitte, deren erster (bis zum Königtum Sauls) als Zeit der Helden überschrieben wird; dann folgt die Zeit der Propheten, dann die der Priester und schliesslich die der Schriftgelehrten. Eigentümlich ist dem Buche namentlich die zusammenhängende und mit der Gesammtgeschichte des Volkes verknüpfte Darstellung der nachexilischen Zeit, wie sie vom Standpunkte der den Priesterkodex als Produkt des Judentums betrachtenden und die Entwicklung des Prophetentums und Priestertums als zwei auf einander folgende Phasen scharf trennenden Pentateuchkritik sich ausnimmt. Den mit dem Exil beginnenden Zeitraum hält R. nicht für den ärmsten, sondern für den wichtigsten von allen, weil in ihm erst, und durch das, was er in seinem dunkeln Schosse birgt, das Volk Israel zu dem geworden ist, was es nun schon durch zwei Jahrtausende fast unverändert geblieben, und weil so offenbar ward, dass dieser Zeit eine Kraft des Bildungstriebes, eine Zähigkeit des geistigen Wollens muss inne gewohnt haben, über dessen

Wert noch gestritten werden mag, dessen Wirken immerhin eine der grossartigsten Tatsachen der Weltgeschichte ist" (S. 395). Das charakteristische Erzeugniss dieses Zeitraums ist die von den Priestern vollzogene Ausbildung, Redaktion und Einführung des jüdischen Gesetzes. Die erste Gesetzessammlung dieser Art war der mit Ezechiel nahe verwandte, aber nicht von ihm verfasste Kodex Lev. 17—26 (S. 451 fg.), welchem dann der von Esra gesammelte, mit einem geschichtlichen, zumeist freilich fingirten und nach vorgefasster Theorie zugeschnittenen Rahmen versehene und im Jahre 444 bekanntgemachte Priesterkodex folgte. Ein endgültiger Abschluss der legislatorischen und kodifizirenden Arbeit war jedoch damit noch nicht gegeben. Neue Gesetzesbestimmungen, unter anderm auch die Einführung des grossen Versöhnungsfestes kamen immer noch hinzu „und die Zusammenarbeitung des Priesterkodex mit dem Deuteronomium und dem Buch des Jehovisten blieb erst den auf Esra folgenden Geschlechtern vorbehalten." (S. 474 fg.) In Bezug auf letztere, die Schlussredaktion des Pentateuchs vom Zeitalter Esra's weg und noch weiter herabrückende Auffassung wird R. von denselben Erwägungen geleitet, wie Kayser in der Abhandlung über den gegenwärtigen Stand der Pentateuchfrage vom Jahre 1881 (Jahrbücher für protestantische Theologie VII. S. 553 fg.), und es ist leicht einzusehen, warum diese Verschiebung des Zeitpunktes der Schlussredaktion sich als notwendige Konsequenz der neuen Theorie herausstellen musste. Dagegen hat R. sich nicht beeinflussen lassen durch das in jüngster Zeit immer kühner vorschreitende Bestreben, auch die vorexilische prophetische und poetische Literatur von allem, was den Postulaten der Pentateuchkritik im Wege steht, zu säubern und ein Buch oder Kapitel nach dem andern der nachexilischen Periode zuzuschieben. In Beziehung auf das Zeitalter von Joel, Micha, Sach. 9—11 und 12—14 hält er an den Aufstellungen der früheren Kritik fest, ebenso setzt er Hiob und das Büchlein Ruth in die vorexilische Zeit, das hohe Lied in das 10. Jahrhundert, während er anderseits für die Annahme makkabäischer Psalmen sehr weiten Spielraum lässt („die uns erhaltenen Psalmen sind der Mehrzahl nach das Werk des Geschlechtes, das unter Antiochus gelitten" u. s. w. S. 587) und keine davidischen Psalmen anerkennen will. Ueber die grundlegende Bedeutung der Wirksamkeit Mose's spricht sich R. in sehr positivem Sinne aus: Mose wurde für alle Zeiten der Gesetzgeber Israels; auch die Regel und Ordnung des Gottesdienstes, wie sie nachmals in Israel bestand, war wenigstens ihren Grundzügen nach ein Werk Mose's, und wenn er auch dem Volke keine politische Verfassung gab, so bleibt doch möglich, dass sein Einfluss sich auf eine bessere und festere Gestaltung des gesellschaftlichen Rechtsherkommens und der bürgerlichen Ordnung erstreckt habe (S.

70, 80, 82). Mit solcher Auffassung ist die Annahme, dass die schriftliche Fixirung der die mosaischen Grundgedanken weiterführenden Priestergesetze erst 8—9 Jahrhunderte später erfolgt sei, allerdings schwer vereinbar.

Von den in Form einer „Einleitung" geschriebenen Lehrbüchern ist immer noch dasjenige Bleek's eines der meist benutzten. Für die 4. Auflage (1878) hatte Wellhausen die Neubearbeitung einzelner Partien (über die Bücher Richter, Samuelis und Könige, über die Sammlung des jüdischen Kanons und über den Text des alten Testamentes und seine Geschichte) übernommen und dem unverändert gelassenen Abschnitt über Pentateuch und Josua eine Uebersicht über den Fortgang der Kritik des Hexateuchs seit Bleek's Tode angehängt, sowie an Stelle der zu weit abschweifenden „Vorbemerkungen" einige kurze einleitende Paragraphen gesetzt. Letztere und die Schlussabschnitte über Kanon und Text sind auch in die in diesem Jahre erschienene 5. Auflage übergegangen, wogegen für die geschichtlichen Bücher wieder der Text des alten Bleek eingesetzt worden ist.

Nach wesentlich gleichem Plane geordnet, jedoch die allgemeine Einleitung voranstellend und die apokryphischen Bücher mitbehandelnd, ist die „historisch-kritische Einleitung in das alte Testament", welche aus dem Nachlasse Wilhelm Vatke's H. Preiss mit Vorwort von A. Hilgenfeld herausgegeben hat (Bonn 1886). Da Vatke sein Manuskript nur für die Kollegien, also für das hier massgebende Durchschnittsbedürfniss der Studirenden ausgearbeitet und eine Drucklegung selber nicht beabsichtigt hatte, wäre es wohl richtiger gewesen, sich auf die Veröffentlichung der wichtigeren Partien des Heftes zu beschränken (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1885 Heft 1—3): denn ohne Zweifel hätte Vatke vielen Abschnitten die dürftige, auf Umrisse sich beschränkende Fassung, in der sie vorliegen, nicht belassen und in andern die Untersuchung präziser und die neueren Arbeiten eingehender berücksichtigend durchgeführt, wenn er sie für den Druck bestimmt hätte. Von besonderem Interesse ist der etwa den vierten Teil des Buches umfassende Abschnitt über den Pentateuch, da, wie oben gezeigt wurde, gerade Vatke's Biblische Theologie einer der ersten Wegweiser für die veränderte Richtung der Pentateuchkritik geworden war. Während aber Reuss durch die neueren Verhandlungen in seiner ursprünglichen Ansicht mehr und mehr bestärkt worden ist, hat Vatke im Gegenteil den anfänglich eingenommenen Standpunkt nachher aufgegeben und ist auch durch Wellhausen, mit dessen systematischem Aufbau der Kultusgeschichte er sich übrigens nicht genauer auseinandersetzt, nicht eines andern belehrt worden. Er nimmt vier zusammenhängende Quellenschriften des Pentateuchs an, von denen drei, wie sie bereits Hupfeld richtig erkannt hat, schon

in der Genesis vorkommen und bis in's Buch Josua reichen; der vierte Hauptschriftsteller ist der Deuteronomiker. Von diesen Quellen ist der Zeit nach die erste die des zweiten Elohisten (nach Hupfeld, jetzt gewöhnlich mit E. bezeichnet), die auch die ältesten Gesetze Exod. 20—23 enthielt. Auf sie folgt die Elohimsquelle (gleich Priesterkodex), das Werk eines frommen Priesters, der eine Reform des Kultus auf Grund der mosaischen Gesetzgebung beabsichtigte und über die geschichtlichen Ereignisse meist kurz, nur die Hauptmomente festhaltend, hinwegging. Als dritter Bearbeiter kam dann der Jehovist hinzu, der sich vorzugsweise an E, mit dem er sich geistig verwandt fühlte, anschloss, aber auch vor seinem Vorgänger (der Elohimsquelle d. h. P. C.) solche Achtung hatte, „dass er fast keinen Satz desselben verloren gehen liess." Vom Deuteronomiker, der auch das aus der ältesten historischen Schrift und der Ergänzung des priesterlichen Elohisten erwachsene Buch Josua überarbeitet und seinem Buche angeschlossen habe, sei dann noch ein im Geiste des priesterlichen Elohisten das ganze Werk überarbeitender Verfasser zu unterscheiden, auf welchen wir Levit. 17—20. 26 und einige Verse im Buche Numeri zurückzuführen haben. (S. 270—274, 388). Die priesterliche Elohimsquelle lag also nach Vatke sowohl dem Jehovisten wie dem Deuteronomiker vor und wurde von beiden benutzt (S. 290—295). Der Zeit nach liegen diese Quellenschriften nur um je etwa 50 Jahre auseinander. Die älteste nämlich setzt Vatke, hauptsächlich wegen Numeri 21, 8, 9. (2 Könige 18, 4) in das letzte Viertel des 8. Jahrhunderts, die Elohimsquelle in die letzten Jahre Hiskia's (ihr Verfasser sei vielleicht mit unter den Urhebern der Kultusreform, welche dieser König vornahm, gewesen); ebenfalls noch in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts gehöre der Jehovist, auf den der Verfasser von Levit 17—20. 26 folgte. Durch letzteren habe das unter Josia aufgefundene Gesetzbuch seinen Abschluss erhalten, während das Deuteronomium erst später, im letzten Dezennium des Reiches Juda entstanden sei, gleichzeitig mit der Wirksamkeit Jeremia's. (S. 383—389).

Von grösseren wissenschaftlichen Arbeiten, welche den Standpunkt Wellhausens vertreten, sind besonders zu nennen der Kommentar zu Ezechiel von R. Smend (1880) und desselben Verfassers Aufsatz „über die Genesis des Judentums" (Stade's Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1882, S. 94—151), die Geschichte des Volkes Israel von B. Stade (1881 fg. als VI. Band der „Allgemeinen Geschichte" von W. Oncken) und die an Genesis 1—12, 5 eine genauere Ausscheidung der Quellen und der innerhalb der einzelnen Quellenschriften anzunehmenden Schichten (J^1, J^2, J^3,) vollziehende „Biblische Urgeschichte" von K. Budde, ferner S. Maybaum „die Entwicklung des altisraelitischen Priesterthums" (1880) und Robert-

son Smith „the old Testament in the Jewish Church“ (Edinburg 1881). Eine Stellung ganz eigentümlicher Art nimmt Fr. Eduard König ein in seinem „Offenbarungsbegriff des alten Testamentes“ (Leipzig 1882), indem er es über sich bringt, in der Pentateuchkritik der Direktion von Reuss und Wellhausen zu folgen (I S. 150, II. S. 321 fg.) und daneben die allerkrasseste supranaturalistische Auffassung des Offenbarungsbegriffs zu verteidigen, die in den Sätzen gipfelt, dass das Sehen und Hören der Propheten in ganz eigentlichem Sinne von einem leiblichen Sehen („von Erscheinungen, welche ihnen Gott aus der gewöhnlich unsichtbaren Welt entgegentreten liess“) und von einem leiblichen Hören („einer aus dem Welthintergrunde artikulirt erschallenden Stimme Gottes, welche eine genau abgegränzte Summe von Gedanken enthielt“ (VI. S. 360) zu verstehen und dass die Behauptung, nicht jede Weissagung habe sich in der Folgezeit als wahr erwiesen, zurückzuweisen sei. (II. S. 369 fg.) Als Bundesgenosse in der Pentateuchkritik nimmt sich König neben Kuenen und Wellhausen seltsam genug aus und wir begreifen, dass er sich gedrungen fühlte, in einer spätern Schrift („die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte“ 1884) den Entwicklungstheoretikern gegenüber entschiedene Stellung zu nehmen und genau zu zeigen, wo sich seine Wege von ihnen trennen.

Unter den Gegnern Wellhausens, die sich in die Diskussion eingelassen haben, stehen der wissenschaftlichen Bedeutung nach obenan August Dillmann und Franz Delitzsch (s. u.) Des ersteren Pentateuchkommentar liegt nunmehr beendigt vor und bringt am Schlusse des soeben erschienenen dritten Bandes (Numeri, Deuteron. und Josua) eine Zusammenfassung der durch die Einzelauslegung gewonnenen kritischen Ergebnisse. Auf diesen Schlussabschnitt Dillmanns werde ich nachher zurückkommen; zunächst liegt mir ob, über den Verlauf der bisher in kleineren Schriften und Abhandlungen geführten Diskussion kurzen Bericht zu geben.

Als „offenbarungsgläubige“ Verteidiger der Ueberlieferung haben die Feder geführt besonders S. J. Curtiss (The Levitical Priests Edinburg 1877 und de Aronitici sacerdotii atque thorae elohisticae origine, Leipzig 1878) Ed. Böhl (Zum „Gesetz und zum Zeugniss“ Wien 1883) und Fr. Roos („die Geschichtlichkeit des Pentateuchs“ Stuttgart 1883), die an diesem oder jenem Punkte die Angriffe der Kritik zu pariren suchen, Differenzen zwischen den Gesetzen der mittleren Bücher und denen des Deuteron. einerseits und zwischen dem Pentateuch und den geschichtlichen und prophetischen Büchern anderseits entweder gar nicht zugeben oder scheinbar Abweichendes unter einen Hut bringen zu können glauben, und bei dem Resultat, das ihnen von Anfang an feststand, anlangen, dass der Pentateuch mo-

saischen Ursprungs sei. An der mosaischen Abfassung will Roos wenigstens für die Genesis entschieden festhalten; nach dem Vorbilde derselben habe dann der Redaktor der mittleren Bücher und des Deuteron. gearbeitet, und wenn auch die Schlussredaktion mit Nachtragung einzelner Gesetze erst nach der Besitznahme Kanaans, vielleicht erst in der Königszeit geschehen sein könnte, so sei doch der ganze Pentateuch als mosaisch anzusehen, sofern die Gesetzgebung desselben, wenigstens ihrem wesentlichen Inhalte nach, von Mose herrühre und zum grossen Teil auch von ihm niedergeschrieben sei. (S. 147, 158).

Wissenschaftlicher und in einzelnen Partien (z. B. der im 2. Kapitel durchgeführten Untersuchung über die Tragweite der gegen den Kultus gerichteten prophetischen Stellen) wol beachtenswert ist die Schrift „Gesetz und Propheten" von C. J. Bredenkamp (Erlangen 1881), welcher, das Recht der Quellenscheidung anerkennend (S. 16), nicht die einheitliche mosaische Abfassung des Pentateuchs, sondern nur das hohe Alter seiner Gesetzgebung, nämlich dass sie jedenfalls noch vor der Königszeit, und zwar diejenige des P. C. erst nach derjenigen des Deuteronomiums schriftlich kodifizirt worden sei, verteidigen will, da die Wellhausen'sche Kritik nachgewiesen habe, dass P. C. nicht auf dem Boden der vorexilischen Königszeit habe entstehen können (S. 13, 14). Mit den Grundvoraussetzungen der Gesetzgebung: Idee des Bundes, Heiligkeit Jehova's und Bildlosigkeit der Gottesverehrung stimme auch die prophetische Literatur überein, und die prophetische Polemik gegen die Opfer sei nicht gegen das Gesetz selbst, gegen die Opferordnung als solche gerichtet, sondern gegen die Praxis des Volkes, im nördlichen Reich (S. 72, 93 fg.) gegen den mit phönizischem Naturkultus verbundenen, entarteten Gottesdienst, im südlichen Reich (S. 93 fg. 126) gegen eine falsche, mit äusserer Werkgerechtigkeit sich brüstende, das sittliche Bewusstsein verdunkelnde Wertschätzung des Opfers. Die Höhen als Stätten des Bilderdienstes, der Unzucht, des Götzendienstes seien auch von den Propheten bekämpft worden, und getragen sei dieser Kampf durchweg von dem Gedanken der ausschliesslichen Prärogative des Tempels, dessen reiner bildloser Gottesdienst das gegensätzliche Ideal zu dem verderbten Götzendienst bildete (S. 171). Ebenso seien die auf das Kultuspersonal bezüglichen Aussagen der prophetischen Literatur, auch diejenigen Ezechiels mit der Existenz der Vorschriften von P. C. vereinbar und nicht gegen das Priestertum überhaupt, sondern nur gegen die entartete, die Thora missachtende Priesterschaft seien einzelne Propheten wie Hosea Micha, Jesaja, Jeremia aufgetreten (S. 199). Schluss: Des Gesetz sei nicht erst nach den Propheten gekommen, auch nicht gleichzeitig mit der prophetischen Literatur entstanden, sondern werde von letzterer überall vorausgesetzt.

Wie Bredenkamp (S. 16) zugibt, dass die sogen. Grundschrift diesen Namen mit Unrecht trage, vielmehr der Abfassungszeit nach wohl die jüngste Quellenschrift des Pentateuchs sei, so hatte in einem früheren Stadium der Diskussion Paul Kleinert („das Deuteronomium und der Deuteronomiker" 1872) sich insofern an Graf angeschlossen, als er die Mittelstellung des Deuteronomium zwischen Bundesbuch (nebst Levit. 18—20. 13. 14) und priesterlicher Gesetzgebung anerkannte, dafür aber, der seit de Wette herrschend gewordenen Ansicht gegenüber, den Zeitpunkt der Abfassung des Deuteronomiums viel weiter zurückzuschieben suchte, nämlich an das Ende der Richterzeit, vermutend, Samuel könnte der Urheber dieser Gesetzgebung gewesen sein (S. 136 fg., 242 fg.) Die priesterliche Gesetzgebung wäre nach der ihre Differenzen mit dem Deuteronomium, unbefangen zugebenden Ansicht Kleinert's in der nachfolgenden Königszeit allmählig, aber stets die solenne Form der alten Gesetze festhaltend, entstanden und spätestens in der Zeit Hiskia's die Zusammenarbeitung der verschiedenen Bestandteile zu unserem Hexateuch vollzogen worden (S. 250 fg.).

Von ähnlichen Gesichtspunkten aus hat Franz Delitzsch in einer Reihe von Aufsätzen betitelt „Pentateuch-kritische Studien" (in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben von Luthardt, Jahrgang 1880) an der neuen Pentateuchtheorie Kritik geübt, mit gründlichem Eingehen auf eine Menge von Detailfragen und mit möglichster Unbefangenheit die vorgebrachten Argumente prüfend, nicht um dem fertigen Systeme Wellhausens ein ebenso fertiges, auf anderer Grundlage gebautes gegenüberzustellen, sondern zunächst um zu zeigen, dass zum fertigen Ausbau noch sehr vieles fehle, dass die Pentateuchkritik noch keineswegs zu unwidersprechlichem Abschluss gekommen sei und zu manchem non liquet sich werde verstehen müssen, wenn sie bescheidener und gewissenhafter als dermalen die Grade der Gewissheit unterscheiden lerne (S. 337 fg.). Wenn Delitzsch das offene Geständniss ablegt: „ich war lange der Meinung, dass es genüge, die Tätigkeit der bei der Abfassung des Pentateuchs beteiligten Hände bis in die Zeit Josua's und der Richter reichen zu lassen, während es jetzt mir fest steht, dass der Entstehungs- und Entwicklungsgang, aus welchem die Thora in ihrer vorliegenden Schlussgestalt hervorgegangen, bis in die nachexilische Zeit hineinreicht und vielleicht sogar in der Zeit, wo der samaritanische Pentateuch und die griechische Uebersetzung entstand, noch nicht völlig zur Ruhe gekommen war. Die Thora spiegelt einen jahrtausendlangen Prozess der Fortbewegung des mosaischen Gesetzes in Bewusstsein und Praxis Israels" (S. 620 fg. 223), so zeigt das deutlich genug, dass er der Beweisführung der neueren Kritik gegenüber sich durchaus nicht nur ablehnend verhält, sondern bemüht gewesen ist, was sie wahres enthält, herauszufinden

und anzuerkennen. Dass die neuaufgestellte Reihenfolge der Quellen, nach welcher die elohistische Reihe nicht bloss dem Inhalt, sondern auch der Zeit nach die sekundäre ist und nicht, wie man bisher annahm, der Jehovist sich ergänzend zum Elohisten (d. i. P. C.) sondern umgekehrt der Elohist ergänzend zum Jehovisten verhält, als richtig anzuerkennen sei, gibt Del. zu (S. 339, 342), ebenso gesteht er offen (S. 224), dass die neue Pentateuchtheorie, wenn man ihr Uebertreibungen nachweist, in die sie sich verirrt hat, damit noch nicht widerlegt ist. „Solche Uebertreibungen verdächtigen sie, aber beweisen an sich noch nicht, dass sie falsch sei; denn es ist das Eigentümliche bahnbrechender Ergebnisse, dass ihre Vertreter, von dem neuen Funde bezaubert, sich nicht an den wirklichen Gründen genügen lassen, sondern sich im Beweisen überstürzen und masslose Konsequenzen ziehen." Aber fest steht bei ihm alledem, dass der sogen. P. C. nicht ein Werk jüngsten Datums, nicht erst Produkt der exilischen oder nachexilischen Zeit sein könne (S. 10, 116, 181, 234, 286, 345 fg.). „Die neue Pentateuchtheorie rückt der früheren auf, dass sie in der vorexilischen Zeit ein wirkungsloses, latentes Dasein der elohistischen Thora annehmen müsse. Wir unsererseits finden, dass sie eine um nichts geringere Schwierigkeit schafft, indem sie im Jahre 444 die neue Thora wie ein Meteor hervortreten lässt, welchem sich alles beugt, ohne zu fragen, woher es komme" (S. 227). Mit schwerwiegenden sachlichen und etwa auch sprachlichen Argumenten sucht Del diese Ansicht zu begründen, so an den Gesetzen über Aussatz, Stiftshütte, Räucheralter, Versöhnungstag, Hohenpriester, Leviten, Feste (speziell Passafest); den Schluss bilden die Abhandlungen über die elohistischen Voraussetzungen und die Entstehung des Deuteronomiums, über den Gesetzeskodex Deuteronom. 12—26 und über das „Heiligkeitsgesetz" Levit. 17—26. Diese Studien von Delitzsch, denen zwei Jahre später noch andere über „Urmosaisches im Pentateuch" (Numeri 6, 22—27; 10, 33—36; 21, 14. 15. 17. 18. 27—30 und Dekalog) folgten, sind sowohl wegen der Fülle des darin verarbeiteten gelehrten Materials, wie mit Rücksicht auf den vom Verfasser vertretenen, gegenüber seinen früheren Ansichten wesentlich veränderten Standpunkt höchst bedeutsam und lehrreich; jede eingehendere Diskussion der Pentateuchfrage wird in der Folgezeit auf sie zurückzugreifen haben.

Letzteres gilt auch von den sprachlichen Untersuchungen C. V. Ryssels (de Elohistae pentateuchici sermone (Leipzig 1878), die durch F. Giesebrecht („der Sprachgebrauch des hexateuchischen Elohisten" in Stade's Zeitschrift I., 177—276) fortgesetzt worden sind. Ersterer fand, dass die Beschreibung der Stiftshütte (Exod. 25—31 und 35—40) und die damit im Zusammenhang stehenden

eigentlichen Priester- und Levitengesetze (Levit 8—10. 27 Numeri 1—10. 15—19. 26 fg.) ihrer Sprache nach ein jüngeres Gepräge zeigen, dass sie aber doch noch der zweiten, von 700 an beginnenden Sprachperiode und zwar noch der ersten, vorexilischen Hälfte derselben angehören, während die übrigen Gesetze und die elohistische Erzählung in Genesis und Exodus der ersten Sprachperiode zuzuweisen seien, ja bis in die Anfänge des hebräischen Schrifttums hinaufreichen können (S. 82). Letzterer, die zu beantwortende Frage anders stellend und hauptsächlich den Wörtervorrat des Elohisten untersuchend, kam zu dem Resultat, dass der Elohist der bis zum Ende des 8. Jahrhunderts reichenden Sprachperiode nicht angehören könne (S. 184): wenn die auf die „silberne" Literaturperiode hinweisenden Spracherscheinungen nicht allzu zahlreich seien, so falle dem gegenüber ins Gewicht, dass der Elohist, als gelehrter Mann, die ältere Literatur genau gekannt und sich bemüht habe, ein reines, von aramäischen Wendungen möglichst freies Hebräisch zu schreiben (S. 269). Zu einer völlig sicheren Entscheidung führt also auch der sprachliche Befund nicht, ganz abgesehen davon, dass über Schriftstücke wie Ps. 19. 39. 49. 68. 69. Joel, Ruth u. a., die Giesebrecht ohne weiteres unter den nachexilischen aufführt (Tabelle S. 188 fg.), die Meinungen sehr geteilt sein können. Eine gewichtigere Instanz wären stilistische und sachliche Berührungen, wie sie schon Riehm (Studien und Kritiken 1868 und 1870) und nachher Nöldeke (Jahrbücher für protestantische Theologie 1875 S. 50) zwischen Deuteronomium und Elohisten und Marti (Jahrbücher für protestantische Theologie 1880, I. und II.) zwischen den prophetischen Büchern und P. C. nachzuweisen suchten; aber überzeugende Gewalt haben auch diese auf die Gegner nicht geübt (vgl. Kayser, ebendaselbst 1881, S. 551 fg.), da bei den verhältnissmässig wenigen in Betracht kommenden Stellen die Antwort auf die Frage: wer ist von Beiden der Abhängige? je nach dem Standpunkt, der von vorneherein eingenommen wird, sich verschieben und durch Annahme von Interpolationen, verschiedenen Redaktionsschichten u. dgl. sich umbiegen lässt.

Mit der Frage, wie die verschiedenen Kultusgesetze sich sachlich zu einander verhalten und wie danach und nach der Stellung der geschichtlichen und prophetischen Bücher zu denselben ihre Zeitfolge zu bestimmen sei, beschäftigt sich R. Kittel in drei beachtenswerten „die neueste Wendung der pentateuchischen Frage" behandelnden Aufsätzen (Theologische Studien aus Würtemberg II und III. 1881 und 1882), welche den ersten grundlegenden Teil der Wellhausen'schen Geschichte Israels, d. h. die Geschichte des Kultus, einer eingehenden, Gründe und Gegengründe sorgfältig abwägenden Kritik unterziehen. Auch Kittel geht davon aus, dass der Priesterkodex nicht mit einem

Male entstanden, sondern die durch einen längeren Zeitraum hin sich fortsetzende Arbeit einer ganzen Schule sei; was er nachweisen will, ist, dass diese Schule schon im Boden des vorexilischen Reiches ihre festen Wurzeln hatte (II. S. 32). Dass der Zentralisationsgedanke, wenn auch nicht die vollzogene Zentralisation, das elohistische Ritual erzeugt habe und dass letzteres ein Werk der Tempelpriesterschaft zu Jerusalem war, gibt er zu, ebenso dass der Jehovist eine ältere, naivere, der Priesterkodex eine fortgeschrittenere und darum spätere Anschauung vertritt (S. 48), sowie dass Deuteronomium und Priesterkodex als zwei für sich bestehende Gesetzgebungen durchaus verschiedene Gesichtspunkte und Interessen verfolgen, und als verschiedenen Kreisen entstammend, verschieden gedacht und durchgeführt sind, dagegen hält er es nicht für richtig, dass man sie einfach auf das Vorher oder Nachher inquirire (S. 37). Beide Bücher können ungefähr gleichzeitig unter denselben Verhältnissen entstanden sein, und zwar so, dass P. C. die priesterliche Reaktion gegen die auf Versöhnung der Gegensätze gerichtete, die Ansprüche sowohl der Stadt- wie der Landpriester billig berücksichtigende und ausgleichende Milde des Deuteronomiums bildete (III. S. 291 fg.). Im Priesterkodex aber seien zwei Schichten, eine vor- und eine nachdeuteronomische zu unterscheiden (II. S. 160 fg. III, S. 293); nur letztere ziehe eine scharfe Grenzlinie zwischen Priestern und Leviten, gebe aber über die Funktionen der Leviten noch nicht so positive Bestimmungen wie Ezechiel (II. S. 166 fg.) Nach Kittel war mithin P. C. zur Zeit Ezechiels bereits abgeschlossen. Anders urteilt L. Horst („Leviticus 17—26 und Hezekiel" Colmar, 1881), der eine Abhängigkeit dieses Propheten nur in Beziehung auf Levit. 17—26 zugibt und zugleich, mit Rücksisht auf die vielen formellen und sachlichen Differenzen zwischen beiden, die Graf-Kayser'sche Hypothese, dass Ezechiel selber diese Gesetzessammlung redigirt habe, in die neue Form bringt: Levit. 17—26 sei ein von dem genannten Propheten veranstaltetes Sammelwerk, eine quellenmässige Zusammenstellung schon vorhandener, und zwar schon vorher schriftlich fixirter Gesetze (S. 93, 52). Bei diesem Tatbestande sei es begreiflich, dass die eigene Gesetzgebung Ezechiels (40—48) von jenem Sammelwerk vielfach abweichen konnte.

(Fortsetzung folgt.)

Apokalyptische Studien I.

Von *L. E. Iselin,* Pfarrer in Braunau (Ct. Thurgau).

1. Im zweiten Heft der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft (1886) hat Prof. Baethgen in Kiel unter Anderem eine kleine *„Apokalypse des Esra"* in syrischer Sprache veröffentlicht und durch eine wortgetreue deutsche Uebersetzung weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Diese Apokalypse ist nicht bloss für den Orientalisten, sondern m. E. für den Theologen überhaupt von Interesse.

Zwar auf den ersten Blick sieht das Schriftstück nicht einladend aus. Da es nach der Einleitung und der Unterschrift eine Vision über das Ende des Reiches der Ismaeliten, also des Islâms sein will, so kann es, obschon der Verfasser der bekannte Schriftgelehrte Esra (Esra 7, 12) sein will, kaum vor dem VIII. s. in der vorliegenden Gestalt entstanden sein. Da ferner eine äusserst komplizirte Thiersymbolik nach Analogie von Daniel 7 ff. vorliegt, so wird die Deutung der apokalyptischen Züge auf's äusserste erschwert. Mithin scheint auch diese Apokalypse wie eine Reihe anderer, bloss mehr den Werth eines Kuriosums zu haben. Allein das Schriftstück gibt noch manche andere Räthsel auf, deren Lösung viel wichtiger und werthvoller ist.

Vorerst hat diese Apokalypse sozusagen zwei Gesichter, ein jüdisches und ein christliches. Auf *christliche* Zeiten deutet im Stücke selbst freilich nur die Erwähnung einer Belagerung Constantinopels (Baethg. 201 Z. 25 ff.),[1]) der Söhne Ismaëls (200, 10; 203, 24), sofern man sie, wie es die Intention des Schreibers ist, mit den islamitischen Arabern identifizirt, endlich die Bezeichnung Gottes (des Vaters) als Redemptor (204, 9 f.), die in vorchristlicher Zeit m. W. nicht vorkommt. Die scheinbaren Zitate aus dem Neuen Testamente können, wie gezeigt werden soll, nicht als Beweise für eine christliche Schrift geltend gemacht werden.

Bei alledem hat die Schrift einen vorwiegend *jüdischen* Charakter. Und dies weniger darum, weil sich viele Entlehnungen aus Daniel vorfinden, denn durch dieses Buch sind im Grunde alle Apokalypsen beeinflusst worden, als weil spezifisch Christliches fehlt.[2]) Schon der angebliche Verfasser ist ein Jude, Esra (200, 21; 203, 6). Er beruft sich auf eine Prophezeiung Mosis und Daniels (200, 20 f.), weiss von einem Martyrium des Elias und Henoch am Ende der Tage (204, 5), verkündet im Voraus, dass in der Endzeit der „Lügen-

[1]) Ich citire nach den Seitenzahlen und Zeilen des syrischen Textes oder nach den Kapiteln der deutschen Uebersetzung bei Baethgen; letztere entsprechen den syrischen Abschnitten.

[2]) Die späte Ueber- und Unterschrift kommt natürlich nicht in Betracht.

messias" seine Bosheit offenbaren werde (nicht der „Antichrist"). Die feindliche Macht des Stieres verweigert Gott (nicht Christo) die Ehre (201, 21). Am seltsamsten aber ist, dass in einer Apokalypse über das Ende des Islám das „Volk Gottes" (200, 17), die „Gläubigen" (203, 17), das „Land der Verheissung" (201, 5: 202, 3 f. 23; 203, 2) und „Jerusalem" (203, 25)[1]) besonders hervorgehoben werden und oft im Mittelpunkte der Handlung stehen, als ob es sich damals noch um Freiheit und Bestehen des jüdischen Volkes hätte handeln können.

Schon dieser christlich-jüdische Doppelcharakter macht es wahrscheinlich, dass auch diese Apokalypse des Esra, wie die meisten Apokalypsen,[2]) *jüdischen* Ursprungs ist und bloss später durch einen christlichen Ueberarbeiter auf das Ende des Islám hingedeutet und demgemäss abgeändert wurde, soweit es nothwendig erschien.

Diese Vermuthung wird wesentlich bestätigt durch eine Prüfung der ganzen Schrift auf ihre Einheitlichkeit. Der Mangel an Zusammenhang an vielen Stellen springt sofort in die Augen. Das Bild der „Schlange der Wüste", welche das „Volk Gottes" bedrängt (Cap. 3—5) bleibt unvollendet, denn die „giftige Natter", welche hernach ihre Stelle einnimmt (C. 6), ist nicht ohne Weiteres mit ihr identisch. Die bunte Menge verschiedener Thiergestalten in Cap. 7, welche sich gegenseitig bekämpfen, gibt sodann der Tendenz des Schriftstückes eine ganz andere Richtung. Während nämlich bisher die Bedrängniss des „Volkes Gottes" und des „Landes der Verheissung" durch eine feindliche widergöttliche Macht (Schlange, Natter) den Schwerpunkt der Darstellung bildete, so schildert nun der siebente Abschnitt (201, 9 bis 203, 4) den gewaltigen Kampf einer Reihe von Mächten unter einander, wobei bestimmte Oertlichkeiten, Aegypten (201, 10: 202, 3), Constantinopel (201, 25), die Westmächte (201, 27), Damaskus (202, 6. 25), Persien (202, 12), Phönicien (202, 24), Jerusalem (202, 26) erwähnt werden. Das „Land der Verheissung" wird hier bloss nebensächlich angeführt (202, 3 f. 23), wo es die geschichtlichen Vorgänge mit sich zu bringen scheinen. Das Hauptinteresse nimmt hier die Besiegung der Raben durch die verbündeten Mächte in Anspruch. Allein mit Cap. 8 steht nun wieder wie zu Anfang das „Land der Verheissung" im Mittelpunkt, und die Darstellung gestaltet sich nicht zu einer Apokalypse über das Ende des Islám, sondern zu einer eschatologischen Schilderung der letzten Zeiten des *Judenvolkes*. Ganz wie in anderen jüdischen Apokalypsen werden die Wehen der letzten Zeiten beschrieben: der allgemeine Völkerkrieg, die Leiden der Gläubigen durch den wider-

[1]) Nach ächt jüdischer Ansicht findet der letzte Kampf in Jerusalem statt. Vgl. Joel 42, 12.

[2]) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes. 1886. II. 670.

spenstigen Samen", der Einfall des Gog und Magog und das Eingreifen Gottes durch den Erzengel Michael, endlich der Sieg und Sturz des Lügenmessias; des Sohnes des Verderbens. Bei solchen Verhältnissen ist an Einheitlichkeit nicht zu denken, zumal auch noch in dem besonderen siebenten Abschnitt an zwei Stellen (202, 19—22, 23—24) durch Bemerkungen über eine *allgemeine* Noth „auf Erden", welche gerade dort am wenigsten passen, der Zusammenhang unterbrochen wird.

Auf Grund dieser Beobachtungen glaube ich, ohne mich hier auf eine „Deutung des apokalyptischen Räthsels" oder eine Erörterung über Entstehungszeit u. s. w. einzulassen, einfach folgendes konstatiren zu können:

Unsere sog. Apokalypse des Esra enthält hauptsächlich Bestandtheile einer oder mehrerer jüdischer Apokalypsen; von dort hat sie auch den Namen des Verfassers übernommen. Die Beziehung auf das Ende des Islám ist *bloss im siebenten Abschnitt* deutlich wahrnehmbar und wohl zum grössten Theil eigene Arbeit eines christlichen Syrers auf Grund älterer Muster. Eine Ausscheidung der Quellen im Einzelnen ist aber nicht möglich, weil auch der Anfang wesentliche Ueberarbeitungen kann erfahren haben. [1])

2. Erst jetzt lassen sich die eigentlichen Hauptfragen behandeln. Es findet sich nämlich in unserer Apokalypse vieles, was mit apokalyptischen Stellen in der Offenbarung Johannis einerseits, in den Synoptikern anderseits bald mehr dem Sinne nach, bald auch dem Wortlaute nach übereinstimmt. Die Frage nach dem Verhältniss dieser Stellen zu einander hat diese Arbeit hervorgerufen. Im Folgenden soll vorerst das *Verhältniss unserer Apokalypse* oder besser *der jüdischen Grundschrift* derselben (denn bloss dort ist Berührung) *zur Offenbarung Johannis* erörtert werden.

Die Zahl von Stellen, wo Berührung beider Apokalypsen stattfindet, ist verhältnissmässig zahlreich. Ich führe hier bloss die wichtigsten an, wo zudem eine indirekte Verwandtschaft (etwa durch Vermittlung des Danielbuches) ausgeschlossen ist.

201, 5 f: et fiebant motus terræ et voces et tonitrua in coelo. cf. Ap. J. 8, 5.

201, 6—9: et vox audita est: solvantur illi quatuor reges vincti apud flumen magnum Euphratem, qui parati sunt ad interficiendam tertiam partem hominum. Et soluti sunt et magnus tumultus ortus est. cf. Ap. 9, 13—15.

203, 21 f.: et subito aperientur montes regionis septentrionalis et egredientur Gog et Magog [2]) et inferent terræ magnum terrorem. cf. Ap. 20, 8.

[1]) So ist auch die Sprache des ganzen Stückes jetzt eine einheitliche, spätsyrische.

[2]) Eigentlich „die Anhänger Gog's und Magog's".

203, 25 f.: et ascendent usque Hierosolymam ad urbem magni regis. cf. Ap. 20, 9.

204, 4—7: deinde antem apparebit Messias mendax et ostendet crudelitatem suam et impetum malignitatis suae. Et attollet Henochum et Eliam in aram et effundet sanguinem eorum in terram magno cum mærore. Et mittentur angeli terribiles, qui dejicient filium perniciei in Gehennam ignis. cf. Ap. 19, 20; 20, 10; 11, 3—6.[1])

Wie ist nun diese offenkundige Verwandtschaft zwischen unserer Esra-Apokalyse und der Offenbarung Johannis zu erklären?

Am einfachsten wäre die Annahme, der christliche Ueberarbeiter habe jene Stücke aus seiner Peschito hinzugefügt. Der Zeit nach wäre ja dies sehr wohl möglich.

Allein nehmen wir alle die Stellen heraus, welche an die Offenbarung Johannis und die apokalyptischen Reden in den Synoptikern anklingen, so bleibt von der ganzen Schrift fast nichts mehr übrig als ein verstümmeltes siebentes Kapitel, welches übrigens, wie oben gezeigt, gerade vom Ueberarbeiter herrührt. Die eigentliche Apokalypse des Esra aber wäre verschwunden; denn sie besteht fast ganz aus jenen Citaten. Aber vielleicht hat der schlaue Syrer die ganze Apokalypse selbständig komponirt und, um die Autorität des Esra als Verfasser obenan setzen zu können, bloss solche Stücke aus dem N. T. zusammengestellt, welche nichts direkt christliches an sich trugen? Dann wäre der gänzliche Mangel an Einheitlichkeit und Zusammenhang ebenso unerklärlich wie der Name des Esra als Verfasser.

Aber woher denn die Verwandschaft zwischen den zwei Apokalypsen Esrae und Johannis? Es bleibt kein anderer Ausweg als die Annahme: *Unsere Apokalypse des Esra und die Offenbarung des hannes beruhen beide auf jüdischen Apokalypsen.* Wo sie im Wortlaut oder auch im Gedankengang zusammentreffen, gehen beide auf originell jüdische Anschauungen und gemeinsame Quellen zurück. Damit erhält die eben erst aufgestellte Behauptung, dass die *Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung*[2]) sei, eine unerwartete u. m. E. höchst wichtige Bestätigung. Freilich ist ein Herausschälen der Urapokalypse bei Esra nicht so einfach wie bei Johannes. Ich wage nicht einmal zu behaupten, dass die *jüdische* Apokalypse des Esra einheitlich gewesen sei, welche der Ueberarbeiter vor sich hatte. Und sicherlich war seine jüdische Quelle nicht genau so beschaffen, wie

[1]) Ausserdem finden sich weniger frappante Parallelen in: 203, 26 f. Ap. 12, 7; 203, 4 f. cf. Ap. 7, 1, Dan. 7, 2; 203, 8 ff., cf. Ap. 17. 2, 5; 18, 3; 201, 21. cf. Ap. 13. 6, Dan. 7, 8. 11. 25; 201, 13 cf. Ap. 13, 2. 201, 1. cf. Ap. 12, 14; 201, 15. cf. Ap. 13, 2; 200, 15 cf. Ap. 12, 3. 201, 25 cf. Ap. 17, 9.

[2]) Vgl. Eberhard Vischer, die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung. Mit einem Nachwort von A. Harnack. Leipzig, Hinrichs, 1886.

die Grundlage der Offenbarung Johannis. Das erhellt u. A. schon aus der Differenz im Berichte von den beiden Zeugen, welche am Ende der Tage den Märtyrertod erleiden werden: nach der Urschrift bei Johannes *müssen* es Moses und Elias gewesen sein, während hier Henoch und Elias erscheinen. Diese letztere Version ist sehr naheliegend, als ja Henoch und Elias in den Himmel gefahren sind, während von Moses bloss eine spätere Tradition solches berichtet. Aber immerhin ist die Uebereinstimmung beider Apokalypsen in den wichtigsten eschatologischen Hoffnungen und Meinungen der Juden evident.

3. Ich bin in der glücklichen Lage, meine Behauptung der jüdischen Grundlage in beiden Apokalypsen noch durch eine Einzelbeobachtung wesentlich unterstützen zu können. Unter den mitgetheilten Parallelstellen zur Offenbarung Johannes ist auch diejenige von den 4 am Euphrat gebundenen Königen (201, 6—9). Es kann auffallend erscheinen, dass bei der sonstigen grossen Uebereinstimmung gerade dieser Stücke bei Johannes (Ap. 9, 13—15) von 4 *Engeln* die Rede ist, in unserem Texte dagegen von 4 *Königen*. Allein die Differenz löst sich ohne Schwierigkeit. Auch in der *jüdischen Grundschrift des Johannes waren es ursprünglich 4 Könige*. Das erhellt einmal aus V. 16, wo sie als Befehlshaber ungezählter Reiterschaaren erscheinen, dann aber besonders aus Ap. 16, 12, wonach der Fluss *Euphrat* soll ausgetrocknet werden, damit die *Könige* aus Osten frei durchziehen können. Freilich hat man unter diesen zuletzt genannten Königen gewöhnlich nicht Feinde des Judenvolkes gedacht: aber dass es doch Feinde gemeint sind, zeigt V. 14 und 16: sie kommen heran zum letzten Kampf auf dem Blachfeld Harmagedon. Und wie verfehlt eine Kombinirung jener 4 Engel in Cap. 9, 13 ff. mit den 4 Hütern der Winde in Cap. 7, 1 ff ist, erhellt daraus, dass schon in Cap. 8, 5—11 die vier Winde entfesselt sind, wie aus dem Erfolge zu schliessen ist. Vielmehr liegt in Apoc. Joh. 9, 14 ein Fehler der Uebersetzung des ursprünglichen aramäischen oder syrischen Textes vor: der Uebersetzer las מלאכא statt מלכא!

Auch hiedurch wird darum das Ergebniss unserer Untersuchung bestätigt:

1. Die Apokalypse des Esra ist eine überarbeitete jüdische Apokalypse.

2. Sie bestätigt die Resultate der Untersuchungen Vischer's, wonach die Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung ist.

3. Sie macht wahrscheinlich, dass die jüdische Urapokalypse sowohl bei Esra als bei Johannes nicht eine einheitliche war.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christl. Religion

für das Jahr 1886.

Nach dem Abdrucke des Programms für 1885 hat sich als Verfasser der darin erwähnten Abhandlung über die Lehre des Gebets, mit dem Motto „Sursum Corda", welcher die silberne Medaille mit zweihundert Gulden zuerkannt worden war, angekündigt Herr

L. E. Iselin,

Pfarrer in Braunau (Kanton Thurgau, Schweiz).

Wir freuen uns, auch in diesem Namen wieder einer unserer Mitarbeiter begrüssen zu können.

Ueber *„den Ursprung des Apostolates"* gingen fünf Abhandlungen ein, von denen nur eine, nämlich diejenige des Herrn Seufert, Pfarrer in Wollbach bei Lörrach mit der silbernen Medaille bedacht werden konnte, während dem noch unbekannten Verfasser einer Arbeit mit dem Motto: „Wir glauben, darum reden wir," 200 Gulden offrirt werden.

Vier Abhandlungen, welche *„die wichtigsten Fragen, das sittliche Leben betreffend,"* ins Licht stellen sollten, blieben ohne Preis; von neun andern hingegen, welche *„den Gebrauch des Wortes ἁγιος im Neuen Testament"* zum Vorwurf hatten, wird für diejenige mit dem Motto: *„Ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου"* (Joh. 17, 14 eine Anerkennung von 200 Gulden, für die andere mit dem Sinnspruch: *„ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτὸν κ. τ. ἑ."* (Joh. 17, 19) eine solche von 250 Gulden mit der silbernen Medaille den noch unbekannten Verfassern anerboten. Folgende neue Preisaufgaben werden von den Direktoren ausgeschrieben:

I. Die Gesellschaft verlangt: *„Eine geschichtliche Uebersicht und eine wissenschaftliche Beurtheilung der verschiedenen Ansichten über das Gewissen."*

II. Die Gesellschaft wünscht zu erhalten: *„Eine Geschichte der Disziplin und des Disziplinarverfahrens in Sachen des Bekenntnisses in der Niederländischen reformirten Kirche."*

Die Antworten werden erwartet vor dem 15. Dezember 1887. Was später einkommt, wird der Beurtheilung nicht unterzogen und beiseite gelegt.

Vor dem 15. Dezember 1886 wurde den Antworten auf die 1885 ausgeschriebenen Preisaufgaben entgegengesehen; über *die Anwendung historischer Kritik auf die Bibel* und *über die biblische Apologetik.*

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in barem Geld empfangen, es sei denn, dass sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Werth nebst hundertfünfzig Gulden in barem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in barem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefasst, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urtheil der Direktoren,

undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurtheilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft: A. Kuenen, Dr. theol., Professor in Leiden zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigenthum der Gesellschaft, es sei denn, dass sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

Programm
der
Teyler'schen theologischen Gesellschaft zu Haarlem
für das Jahr 1887.

Die Teyler'sche theologische Gesellschaft hat in ihrer Sitzung vom 6. Oktbr. 1886 als neue Fragen zur Preisbewerbung festgesetzt:

I. *„Im Zeitalter der Reformation wurde von einigen auf Würdigung des ungeschriebenen oder inneren Wortes Gottes gedrungen und dieses dem geschriebenen gleich, oder sogar über dasselbe gestellt; Teyler's theologische Gesellschaft fragt, was man unter dem ungeschriebenen Worte Gottes verstand; in welchen Formen die Vorliebe dafür sich später offenbarte; und welche Bedeutung in der Geschichte des Protestantismus demselben zuerkannt werden muss."*

Die Antworten auf diese Frage werden erwartet vor dem 1. Januar 1886.

II. *„Eine Geschichte der niederländischen Bibelübersetzung vor der Staatenbibel."*

Der Termin zur Beantwortung dieser Frage ist auf 1. Januar 1889 anberaumt.

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von vierhundert Gulden an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständige zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Arbeiten fallen der Gesellschaft als Eigenthum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so dass die Verfasser sie nicht ohne Bewilligung der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszeddel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.

Bücherschau
der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz.

Buddensieg, Rudolf: *Johann Wiclif und seine Zeit,* zum 500jährigen Jubiläum. Gotha, Perthes 1885 (3 Mark).

Wrampelmeyer, H.: *Tagebuch über Dr. Martin Luther,* geführt von *Dr. C. Cordatus,* 1537. Halle, Niemeyer, 1885 (14 Mark).

Gothein, Eb.: *Ignatius von Loyola,* Schriften des Vereins für Reformations-Geschichte, Halle 1885.

Die Jubiläen der Reformatoren haben mächtig zum Studium ihrer Zeit und deren Vorgeschichte angeregt. Theils will man durch neue, noch bessere Biographien und Monographien alte, schon gute, überbieten, oder doch durch das moderne Gewand dem heutigen Leser näher bringen; theils wird aus Bibliotheken und Archiven längst vergessenes Material ans Licht gebracht und damit auch der neueste Bearbeiter erinnert, dass sein Werk noch nicht das letzte über den Gegenstand sein wird. — Die Publikationen letzterer Art sind meist die verdienstlichsten, machen wenig Effekt, haben aber bleibenden Werth. Welch staunenswerthe Arbeit und Vertiefung in die Sache beweist die Ausgabe des Tagebuches, das Cordatus 1537 über Luthers Aeusserungen führte! Man kennt die Unzuverlässigkeit, welche den bisher bekannten Tischreden des Reformators anhaftet: die Zusätze, Entstellungen, Unrichtigkeiten, Verkürzungen, welche spätere Bearbeiter willkührlich anbrachten, und wobei sich oft schwer oder gar nicht ausmitteln lässt, was Luther gesprochen hat, und was ihm fälschlich oder missverständlich zugelegt wird. In dieses Chaos bringt das älteste noch vorhandene Tagebuch gewissermassen Ordnung. Man gewinnt einen zuverlässigen Kern von Ueberlieferungen, vernimmt Luthers eigene Worte, soweit dies bei derartigen Aufzeichnungen möglich ist; „Alles macht den Eindruck des ohne Vorbereitung unmittelbar Gesprochenen und sofort Niedergeschriebenen". Das Originale ist freilich zunächst meist schwieriger verständlich als die später abgeschliffene, gangbare Form; wer sich aber die Mühe nimmt, an der Hand der vom Herausgeber äusserst fleissig beigebrachten Commentare, Parallelstellen, Erklärungen zum Verständniss zu gelangen, findet sich reichlich entschädigt. Als Quelle für Luther und eine Menge zeitgenössischer Dinge und Personen ist das Buch unentbehrlich; man vergleiche z. B. die vielen Aeusserungen über Zwingli, recht charakteristisch für Luther's Denkweise, keine von milderer Stimmung, immer dieselbe Einreihung des Schweizers unter die Schwärmer nach Münzers Art. Als Beispiel, wie nöthig es im Einzelnen ist, die bisherigen Fassungen der Tischreden an den nun publizirten zu prüfen mag Nr. 739 angeführt sein, worin der Reformator vom Selbstmord und Selbstmördern redet. Luther sagt laut Cordatus: man müsse hart mit solchen *Gedanken* (des Selbstmordes) umgehen, dass man sie überwinde; die bisherige Form lautete dafür: man müsse hart mit solchen Gehenkten umgehen. — Zwei tüchtige Biographien sind die von Gothein über *Ignatius von Loyola* und von Buddensieg über *Wiclif*. Gothein ist bekannt durch eine Geschichte der Volksbewegungen vor der Reformation, ein damals ziemlich neues Thema. Jetzt wagt sich der Verfasser an ein längst bekanntes und viel bearbeitetes und darf wohl deshalb von Quellennachweisen absehen. Das Lebensbild ist sehr lebendig und geistreich geschrieben, vielleicht etwas zu wenig auf allgemeinem Hintergrunde. Mehr in den historischen Zusammenhang hinein ist die Gestalt des englischen Vorreformators *Wiclif* gestellt. Mit Lechler ist das Jahr 1378 als wichtiger Wendepunkt festgehalten. Der Verfasser schreibt gut und ist, nach den Quellencitaten zu schliessen, in der englischen Literatur sehr belesen. Von ihm stammt auch

eine englische Festschrift über Wiclif aus dem Jahr vor dem Erscheinen der deutschen; das Verhältniss der beiden Schriften zu einander kenne ich nicht. Buddensieg hat sich auch durch anderweitige Studien als Spezialist ausgewiesen, anerkennt übrigens auch die Biographie seines Vorgängers Lechler als hervorragende Leistung. Diese beiden Biographien sind nicht zu umfangreich ausgefallen und darum bei hübscher Ausstattung, nicht zu theuer geworden (selbst die bei Andreas Perthes erschienene nicht). Sie können besonders auch da empfohlen werden, wo neben eigner Orientirung weitere populärisirende Verwerthung bezweckt wird, sei es in Vorträgen oder in volksthümlichen Zeitschriften. Dies meinen wir freilich so, dass auch zu diesem Zwecke das Studiren wenigstens einer Hauptschrift des Mannes selber nebenhergehen sollte, den man schildern will. *E.*

Göpfert, Dr. E.: *Die zweite helvetische Confession.* Ein Bekenntniss unserer Schwesterkirche. Berlin, A. Haack 1886. — 47. Preis: 1 M.

Ein gutgemeintes, von herzlichem Wohlwollen gegen unsere reformirte Kirche getragenes Schriftchen, dessen eigentlichen Zweck wir aber doch nicht recht verstehen. Es scheint ursprünglich ein Vortrag vor Laien-Kreisen zu Grunde zu liegen; denn für den Theologen wird nichts Neues geboten. Andererseits dürften aber — wenigstens hier zu Lande — die Laien selten sein, die sich für die detaillirte Charakteristik einer bei aller ihrer Vortrefflichkeit doch der Geschichte angehörenden Bekenntnisschrift interessiren möchten. Gegenüber einem Lutherthum aber, das gegen alles was reformirt heisst, sich heute noch hermetisch abschliesst und nicht einmal zu einer gerechten *historischen* Würdigung der reformirten Eigenart sich zu erheben vermag, wird der wohlgemeinte Appel des Verfassers wenig nützen. Wir unsererseits können uns nur freuen, wenn nach dem Verfasser „die Confessio helv. post. hauptsächlich mit der Boden ist, auf dem sich Lutheraner und Reformirte über die trennenden Schranken künftig die Bruderhand reichen können und ihre Zusammengehörigkeit fühlen werden, fühlen müssen." Immerhin versprechen wir uns für die wahre Union wohl sehr viel von einer unbefangenen historisch-dogmatischen Werthung der alten Bekenntnisse, wenig oder nichts dagegen von ihrer allfälligen kirchlichen Erneuerung. *R.*

Manchot, Karl Hermann: „*Martin Crugot*", der ältere Dichter der unüberwindlichen Flotte Schiller's. Bremen, Roussel 1886. — 61 S.

Der Verfasser weist in dieser sehr interessanten Studie überzeugend nach, dass das bekannte Schiller'sche Gedicht in seinem Stoffe nach dem Erbauungsbuche Crugots „der Christ in der Einsamkeit" entnommen ist. Schiller selbst machte zu seinem Gedichte die Anmerkung: „Nach einem älteren Dichter". Wer dieser war, blieb bis dahin den Literarhistorikern unbekannt. Manchot zeigt nun, dass Schiller entweder die in Prosa gegebene, aber künstlerisch poetisch gehaltene Erzählung Crugot's vom Untergange der Armada Philipp's II. vor sich hatte, oder dann ein älteres deutsches Gedicht, dessen Verse sich auf der französischen Uebersetzung aufbauten, die Mercier in seinem Buche über den genannten spanischen König von Crugot's Erzählung verfasst hatte. Wie immer dem sei, nach Stoff und poetischer Erfassung gehört die Dichtung Crugot als dem „älteren Dichter" an.

Crugot besitzt aber für uns nicht nur ein literarhistorisches Interesse. Er war 1725 in Bremen geboren, später Hofprediger des Fürsten Carolath, einer der edelsten Vertreter des Rationalismus, ein Mann von grosser und tiefer Weltanschauung, wie dies sein Buch „der Christ in der Einsamkeit" zeigt, und allezeit auch im Kampfe mit seinen vielen zelotischen Gegnern eine vornehme religiöse Natur. Dem Bremer Pastor besten Dank für das anregende Büchlein. *H.*

Die Controversen der heutigen wissenschaftlichen Dogmatik.

Vortrag von Lic. *R. Rüetschi* †, Pfarrer in Münchenbuchsee (Bern).

Die Controversen der heutigen wissenschaftlichen Dogmatik, so habe ich die Gedanken überschrieben, die ich heute vor Ihnen vorzutragen die Ehre habe, in der Absicht, Sie in möglichst übersichtlicher Weise über ein Gebiet zu orientiren, das dem praktischen Geistlichen ja überhaupt ferner liegt, dem er aber heutzutage vielleicht nur zu sehr scheu aus dem Wege geht. Ich hätte als Thema wohl auch einfach wählen können: „Ein Blick auf die heutige wissenschaftliche Dogmatik:" oder genauer: „Die Behandlung der Dogmatik in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Theologie." Denn — unsere ganze Arbeit wird es beweisen — es handelt sich in den Streitigkeiten der heutigen Dogmatik nicht sowol, wie jener erstgenannte Titel vermuthen lassen könnte, um *einzelne,* in der Dogmatik von altersher controvers *gebliebene* oder neu controvers *gewordene* dogmatische *Spezialfragen* — etwa um den Begriff und die Ausdehnung des status integritatis, um die Tragweite der Prädestination, um κένωσις oder χρῆσις und dergleichen : sondern es handelt sich um die *ganze Behandlungsart der Dogmatik selbst,* um das *Prinzip,* aus dem sie abzuleiten, um die *Methode,* die dabei zu befolgen ist.

Die *prinzipiellen* Fragen — die sind's, die heute in Frage stehen: es handelt sich um die religionsphilosophischen und methodischen Grundlagen der Dogmatik, während im *positiven Inhalt* derselben thatsächlich eine viel grössere Uebereinstimmung herrscht, als man gewöhnlich annimmt und als die Mannigfaltigkeit der theologischen Schulen und die auch heute noch nicht überwundene Rabies in der gegenwärtigen Bekämpfung derselben es vermuthen lassen sollte.

Ich berufe mich dafür von vornherein nicht bloss auf die mehrfach laut ausgesprochenen gegenseitigen Zeugnisse von Biedermann und Lipsius, Lipsius und Pfleiderer, Biedermann und Alex. Schweizer: sondern auch einer der Wortführer der Ritschl'schen Theologenschule,

Herm. Schultz, hat in der Vorrede zu dem bedeutendsten dogmatischen Spezialwerke der neueren Theologie — seinem Buche von der Gottheit Christi — es freudig bezeugt, dass er gerade über seiner Arbeit bei aller Verschiedenheit der theologischen *Behandlung* einen sehr entschiedenen *Consensus des Glaubens* in weiten theologischen Kreisen empfunden und dass ihn *das Bewusstsein der Glaubensgemeinschaft* (bei aller dogmatischen Abweichung) gegenüber den Schriften von *Schleiermacher, Alex. Schweizer, Lipsius, Beyschlag, Rückert. Ritschl* u. A. niemals verlassen habe (Gottheit Christi, Vorrede).

Nun versteht es sich allerdings, dass die Verschiedenheit der *prinzipiellen* Auffassung in der Auffassung und Darstellung der *einzelnen* Fragen durchweg wird zu bemerken sein, bald deutlicher, bald verhüllter. Es ist zum Beispiel wohl bekannt, dass *Biedermann* die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele im gewöhnlichen Sinne leugnet, oder dass *Ritschl* die Lehrstücke von der unio mystica u. vom testimonium S. Spiritus internum verwirft, während er die Lehre von der Kirche in hervorragender Weise betont und die Gebundenheit des Christen an die *positive* Offenbarung überall hervorhebt. Allein gerade diese und ähnliche dogmatische Eigenthümlichkeiten sind eben durchaus nicht nur als einzelne Zufälligkeiten oder aus persönlicher Liebhaberei hervorgegangene Ketzereien anzusehen. Sondern sie hangen innerlich auf's Engste mit der ganzen prinzipiellen Auffassungsweise der betreffenden Dogmatiker zusammen und sind jedenfalls nur von da aus zu würdigen und zu verstehen. Es zeugt daher gewiss von richtiger Einsicht oder wenigstens von einem richtigen instinctiven Gefühle, wenn in der neuern Theologie der Streit um einzelne solche dogmatische Eigenthümlichkeiten ganz bedeutend zurückgetreten ist und Niemand mehr an der Jagd auf solche Ketzereien ein rechtes Interesse findet. Und es ist umgekehrt durchaus richtig und der schliesslich ja doch allgemein gewünschten und wünschbaren dogmatischen Verständigung viel förderlicher, wenn die dogmatische Discussion gerade in unsern Tagen vorzugsweise eine *prinzipielle* geworden ist und auch in den einzelnen neueren Dogmatiken die Erörterungen über die prinzipiellen Fragen fast durchweg den verhältnissmässig breitesten Raum einnehmen.

Kehren wir nun nach diesen orientirenden Vorbemerkungen zum Wortlaut unseres Themas zurück, so handelt es sich also bei den Controversen der neueren wissenschaftlichen Dogmatik hauptsächlich um die Fragen nach dem *Wesen,* der *Aufgabe,* der *Leistungsfähigkeit* und der *Methode* der Dogmatik selbst. Zwei Sätze sind hiebei freilich von vornherein allen gewiss: 1) dass das *Object,* der Gegenstand der Dogmatik die *Religion* ist, näher das Christenthum als Religion ; und 2) dass die Dogmatik ihrer Methode nach *Wissenschaft* ist,

Wissenschaft also von der Religion, näher der christlichen Religion. Auch ein dritter Satz ist — theoretisch wenigstens — seit Schleiermacher überall anerkannt: Dass die Dogmatik *positive* Wissenschaft ist, d. h. dass sie ihre Absicht und ihren Zweck an der *Kirche* hat, an der positiven christlichen Gemeinschaft; dass sie dieser dienen will und — im Unterschiede von der rein theoretischen, rein um ihrer selbst willen betriebenen Religionsphilosophie — nur *im Interesse* der Kirche betrieben wird; es hat dies ausdrücklich z. B. auch *Biedermann* anerkannt, obwohl im Uebrigen seine dogmatische Methode Religionsphilosophie und Dogmatik so ziemlich in Eins zusammen fallen lässt.

Stehen nun aber auch diese Sätze als Axiome von vornherein für alle fest, so ist doch klar, dass sie in ihrer nackten Allgemeinheit in keiner Sphäre einen weitauseinandergehenden Digress der einzelnen dogmatischen Schulen verhindern. Vielmehr — sei auch die Dogmatik definirt als die wissenschaftliche Behandlung des Inhalts der christlichen Religion, die ihren praktischen Zweck hat in dem Dienste der christlichen Kirche, so erheben sich nun gerade über diese Definition eine Reihe der allerschwierigsten und weitgreifendsten Fragen. Vor Allem ist zu fragen: 1) *was ist Religion?* und 2) *was ist das* Besondere, *Spezifische der christlichen Religion?* Und weiter kommt die Frage: *Was ist Wissenschaft?* was ist ihr *Wesen,* ihre *Aufgabe,* ihre *Leistungsfähigkeit?* — Und wenn als „Wissenschaft" schlechthin die Philosophie bezeichnet werden möchte, sei es als der Inbegriff menschlichen Wissens überhaupt oder sei es auch nur als die Erkenntniss davon, wie und in welchem Umfange überhaupt *Wissen* für den Menschen möglich ist und was es ihm leistet — so wird sich dann weiter fragen: *Wie verhalten sich nun Religion resp. Christenthum und Philosophie zu einander? Und in welches Verhältniss hat gerade die Dogmatik als wissenschaftliche Behandlung der Religion diese beiden Grössen zu einander zu setzen?* — Wie man sieht, in der That eine ganze Reihe der intensivsten und schwerwiegendsten Fragen. Und ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich wiederholt behaupte, dass gerade von der verschiedenen Antwort auf diese aller weiteren dogmatischen Arbeit voraufgehenden *prinzipiellen* Fragen der Religionsphilosophie oder Apologetik die verschiedenen Schulen der heutigen Dogmatik und ihre verschiedenen dogmatischen Resultate im Einzelnen bedingt sind.

Wenn ich mich nun aber anschicke, zu einer nähern *Begründung* dieser Behauptung durch eine lange *Darstellung und Kritik* der hauptsächlichsten *Systeme* der neuern protestantischen Theologie überzugehen, so muss ich von vornherein noch an zwei weitere Beschränkungen erinnern, die ich mit Absicht meinem Thema gegeben

habe. Ich gedenke zu sprechen von den wichtigsten Controversen der „heutigen“ und der „wissenschaftlichen“ Dogmatik.

Indem ich diese Epitheta beigefügt habe, so dachte ich damit anzudeuten, dass ich mich 1) auf die Darstellungskritik derjenigen dogmatischen Leistungen beschränken werde, welche wirklich der *neuesten Gegenwart* angehören und in die eben waltenden theologischen Discussionen mit verflochten sind; ältere, wenn auch noch nicht so weit zurückliegende und in ihrer Art höchst bedeutungsvolle Arbeiten, wie etwa *Rothe's* berühmte Aufsätze *„zur Dogmatik“* müssen daher von vornherein unberücksichtigt bleiben. 2) Aber fallen für mich auch diejenigen dogmatischen Systeme der Gegenwart sofort ausser Betracht, welche (etwa wie Frank, Philippi u. A.) sich einfach darauf beschränken, die *altorthodoxen* Lehrsysteme, sei es der reformirten, sei es der lutherischen Confession, künstlich wiederherzustellen und als das letzte Wort der dogmatischen Wissenschaft auch für die Gegenwart auszugeben. Ich verkenne keineswegs den hohen formalen und materiellen Werth, der diesen altorthodoxen Lehrsystemen nicht nur als historischen Denkmälern von einer gewissen Art und Zeit des Christenthums, sondern auch als Leitpunkten und Richtmassen für die theologische Arbeit auch heute noch thatsächlich zukommt. Und ich glaube sogar, dass derjenige Dogmatiker seine Aufgabe nur schlecht, jedenfalls nur unvollständig lösen würde, der von diesen tiefdurchdachten und fein ausgearbeiteten dogmatischen Lehrgebäuden bei seiner eigenen Arbeit keine Notiz nehmen, sie wie nicht vorhanden betrachten wollte. Allein ich glaube auf der andern Seite: Nicht nur ist, seitdem jene Systeme aufgestellt wurden, der Stand der *Wissenschaft* als solcher ein ganz anderer geworden, sind insbesondere durch die Arbeiten der neueren Philosophie die wissenschaftlichen Begriffe vielfach total umgestaltet und reformirt worden; sondern es ist auch die Erkenntniss des Wesens der *Religion*, insbesondere der christlichen Religion, es ist die Erkenntniss des lautern, puren *Evangeliums* seither durch die umfassendsten und eindringsten Arbeiten vieler Jahrzehnte so wesentlich gemehrt und gefördert worden, dass ein Stehenbleiben bei jenen alten dogmatischen Lehrsystemen sei's auch mit allerhand modernisirendem Aufputz im Kleinen, weder vor dem Forum der *Religion*, noch der *Wissenschaft* irgendwie mehr gerechtfertigt ist. Und wenn es sich also für uns darum handelt, zu prüfen, auf welche Weise das Wesen und der Inhalt der christlichen *Religion* am besten und sachgemässesten *wissenschaftlich* aufgefasst und dargestellt werden könne, so ergibt sich uns von selbst die Forderung, dass jene blos ältere wissenschaftliche Erkenntnissweisen und einen in älterer Zeit noch ungenügend erkannten Erkenntnissstoff repristi-

nirende Methode von unserer Betrachtung als nicht wirklich wissenschaftlich *ausgeschlossen* bleiben *muss*.

Welches sind nun — diese Begrenzungen vorausgeschickt — *die hauptsächlichsten Systeme der heutigen Dogmatik?*

Es begreift sich nach dem bisher Ausgeführten von selbst, dass dieser Systeme *mehrere* sind; denn eine Einigung in jenen prinzipiellsten und elementarsten Fragen, die wir als hier in Betracht fallend, oben erhoben, ist eben zur Stunde noch nicht gefunden. Es lässt sich aber nach dem bereits Angedeuteten ferner auch von vornherein erwarten, dass diese verschiedenen Systeme sich sondern und wieder gruppiren werden je nach dem Verhältniss, in welchem sie zu der *Philosophie*, resp. zu den verschiedenen philosophischen Schulen der Neuzeit stehen: denn, wie bereits betont, im *Inhalt* oder *Stoff* der Dogmatik, im christlichen Glauben, herrscht unter diesen Dogmatikern eine weitreichende Uebereinstimmung; dagegen ist es die *Form* vorab, oder die von der Philosophie abhängige wissenschaftliche *Methode*, welche die Verschiedenheiten der Systeme bedingt. Endlich aber ist auch das wohl klar, dass der Dogmatiker der Gegenwart nicht blos von der in der unmittelbaren *Gegenwart* herrschenden Philosophie bedingt und beeinflusst ist, sondern wie diese Philosophie selbst wieder ein Kind der vorangegangenen Entwicklung ist, so auch für den Dogmatiker die bestimmenden Mächte seiner Wissenschaft vielleicht in erster Linie in der unmittelbar hinter ihm liegenden *Vergangenheit* gesucht werden müssen.

An welche *Namen* nun die neuere Entwicklung der Philosophie — und damit auch der wissenschaftlichen Dogmatik — vorab geknüpft ist, bedarf hier nur kurzer Erinnerung. Es ist kein Zweifel, dass es *Kant* ist, der hier den obersten Ausgangspunkt bildet. „Von Kant," sagt *Holtzmann*, das Bekannte kurz zusammenfassend (in einem lehrreichen Aufsatz über „die Entwicklung des aesthetischen Religionsbegriffs", (s. Hilgenfeldt, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 1876, pg. 1 ff.) „haben sich zwei Richtungen der neueren Philosophie abgezweigt. Die zunächst und zumeist hervortretende imponirte durch das Losungswort „Identität", welches sie dem überkommenen Dualismus von Verstand und Vernunft, von Erscheinung und Ding an sich, von Welt und Gott gegenüber ausspielte. *Reinhold* eröffnete diese Bewegung; die Wissenschaftslehre *Fichte's* vollendete, was er begonnen. Aus der Wissenschaftslehre folgte in nächster Abkunft *Schellings* Naturphilosophie und aus dieser ging das System *Hegels* hervor. Zu denjenigen Vertretern der Kant'schen Philosophie, welche es ausdrücklich ablehnten, diesen Riesenschritt in den objectiven Idealismus mitzumachen, gehörte neben Jacobi vornehmlich *Jakob Friedr. Fries*." An ihn schloss sich unter den Theologen zunächst

de Wette an, unter den Philosophen später auch *Apelt* und Andere. Diese Richtung kam indess, wie Holtzendorf a. a. O. andeutet, vorderhand nie recht zur Geltung. Sie wurde völlig überfluthet durch die Schelling-Hegel'sche Identitätsphilosophie, welche bald das ganze Zeitalter beherrschte und bekanntlich auch in der Theologie eine zeitlang die unbedingte Suprematie ausübte. Freilich ging die Einwirkung dieser Philosophie wieder nach zwei Seiten auseinander; doch schien die sogenannte *Rechte* derselben zu triumphiren, die Restaurationsrichtung, in der Theologie vertreten durch *Daub, Marheineke, Rosenkranz;* bald aber wurde diese conservativ-reactionäre Richtung überholt von der revolutionären Linken — die Namen *Strauss* und *Feuerbach* haben ja noch heute bei Manchen ihren glänzenden Nimbus nicht verloren. Dennoch, gerade diese höchsten Triumphe der Hegel'schen Philosophie bedeuteten zugleich ihren völligen Bankerott; und je mehr eine zeitlang *Hegel*'sche Philosophie und Philosophie *überhaupt* geradezu identisch erscheinen konnten, desto erklärlicher schien es, dass der Sturz der Hegel'schen Philosophie auf längere Dauer das Studium und die Geltung der Philosophie überhaupt mit sich in den Abgrund zu reissen drohe. Gleichwohl blieb die Arbeit auf philosophischem und theologischem Gebiete nicht stehen. Aus den Trümmern der Rechten und der Linken der Hegel'schen Nachfolge erhob sich eine Richtung, welche *Pünjer* in seiner Geschichte der neuern Religionsphilosophie als das *Centrum* der Hegel'schen Schule bezeichnet und welche mit dem Namen *Eduard Zeller* auf philosophischer, *Biedermann* und *Pfleiderer* auf theologischer Seite nun bereits bis in unsere neueste Gegenwart hinabreicht.

Auf der andern Seite blieb der von *Kant* nach der erstcharakterisirten Richtung gegebene Anstoss, wenn auch einige Zeit zurückgedrängt, doch für die neuere Entwicklung auch nicht ohne Wirkung. Schon *Schleiermacher,* der Regenerator der neuern Theologie, war ja von Kant wesentlich beeinflusst. Und durch ihn namentlich hängt mit der gesammten neueren Entwicklung jene seinerzeit weitverbreitete und hochangesehene theologische Richtung zusammen, die man als den „rechten Flügel der Vermittlungstheologie" zu bezeichnen pflegte und von der, wenn wir von den früheren Twesten, Nitzsch, Ullmann u. s. w. absehen, doch *J. A. Dorner* mit seinem *„System der christlichen Glaubenslehre"* (1879—1881) auch von uns wird zu berücksichtigen sein. Weiter aber vereinigen sich die von ihm gegebenen Anregungen auch mit dem Neubau, der nach dem Zusammenbruch der Hegel'schen Philosophie unter ausdrücklichem Rückgang auf *Kant* von verschiedenen Seiten her ist unternommen worden. Nennen wir hier die Philosophen *Trendelenburg* und *Friedr. Alb. Lange,* so schliessen sich ihnen unter Fortführung Schleiermacher'scher Grund-

gedanken hier *Lipsius*, dort *Alexander Schweizer* an. Und endlich erhebt sich in neuester Zeit eine dogmatische Schule, welche, die Grundgedanken der Kantischen Kritik mit ihrer Weiterbildung in den philosophischen Schulen *Herbart's und Lotze's* verbindend, durch ihren Meister *Albrecht Ritschl* bereits eine ganz ungewöhnlich weitreichende dogmatische Bedeutung gewonnen hat, obgleich eine eigentliche ausgeführte Dogmatik bis jetzt aus dieser Schule noch nicht hervorgegangen ist.

Vier Hauptrichtungen wärrn es also hienach, welche in unserer ferneren Besprechung zu unterscheiden wären: 1. Biedermann-Pfleiderer, 2. Dorner, 3. Lipsius-Schweizer und 4. Ritschl und seine Anhänger. Und ich gedenke in der folgenden Ausführung statt einer nach den verschiedenen Hauptfragen aufgestellten Sachordnung einfach dieser *Personenordnung* zu folgen und diese vier Hauptsysteme heutiger Dogmatik nach ihren prinzipiellen Handlungen und ihrem systematischen Aufbau kurz zu charakterisiren. Welches die Controversfragen der heutigen Dogmatik sind und wie sie von verschiedener Seite beantwortet werden, das wird sich bei dieser Uebersicht von selbst ergeben. Wir gewinnen aber dabei zugleich den Vortheil, dass jedes der genannten dogmatischen Systeme zunächst als *Ganzes* unverkürzt vor unser Auge tritt, zunächst unparteiisch gewürdigt werden kann, und diesen Vortheil wird derjenige nicht gering schätzen, der sich überzeugt hat, dass, wie die Religion selbst nach ihrer theocretischen Seite wesentlich *Weltanschauung* ist, so auch die lehrhafte Darstellung der religiösen Weltanschauung oder das dogmatische System nicht so sehr ein Werk des generellen *logischen Scharfsinns* ist, als vielmehr ein Product der individuellen, die religiösen Erfahrungen von einem Centrum aus frei gestaltenden *Phantasie*.

Beginnen wir unsere Uebersicht mit *Dorner*, so geschieht es darum, weil dieser Mann unter den genannten Dogmatikern der Gegenwart derjenige ist, der offenbar noch am meisten von Allen von den Anschauungen und der wissenschaftlichen Methode einer für uns Heutige bereits lange vergangenen Zeit beherrscht ist. Freilich hat auch Dorner der von der heutigen Sachlage dictirten Nothwendigkeit, der eigentlichen, positiven „Dogmatik" eine prinzipielle Begründung vorauszuschicken, sich nicht entziehen können. Den ersten umfangreichen Band seines „Systems der christlichen Glaubenslehre" bildet die „Grundlegung oder Apologetik". Und hier kommt Dorner den durch Kant philosophisch, durch Schleiermacher theologisch aufgestellten Prinzipien so weit entgegen, dass er zunächst eine *„Lehre vom Glauben"* oder „Pisteologie" aufstellt „als der Vorbedingung der Erkenntniss vom Christenthum als der Wahrheit." Das heisst mit andern Worten, er nimmt seinen Standpunkt weder in einer objektiven,

rein positiven Autorität, wie die alte Orthodoxie, noch in der abstracten, geschichtslosen „reinen Vernunft", wie der Rationalismus, sondern wie Schleiermacher, im christlichen Glaubensbewusstsein oder in der christlichen *Erfahrung*. Und sehr treffend wird als die Aufgabe oder das Ziel der Dogmatik bestimmt, dass sie die unmittelbare thatsächliche Gewissheit, die dem Glauben von seinem Inhalt beiwohnt, zur wissenschaftlichen Erkenntniss oder zum Bewusstsein von dem inneren Zusammenhang und der objectiven Begründung dieses Inhaltes bringe. Dafür eben muss nun zuerst gefragt werden, was der Glaube eigentlich sei und wie er zu seiner Gewissheit gelange; und sehr schön wird hier der Weg beschrieben, den die religiöse Gewissheit macht von der Stufe des blos historischen Glaubens (Kirchenglaube und Schriftglaube) durch die allem Historischen zweifelnd gegenüberstehenden und nur einem geschichtslosen Ideale vertrauende Stufe abstracter Verstandeskritik bis zu der höchsten, dem christlichen Glaubens*inhalt* wirklich entsprechenden religiösen Gewissheit, welche da geboren wird, wo der Mensch, vom sittlichen Ideal doch nicht losgelassen, über den historisch-theoretischen Zweifel hinweg zum *praktischen* Zweifel, zur Besinnung auf sich selbst und so zur Erkenntniss und Werthschätzung des ihm allein im historischen Christenthum gebotenen Heiles gelangt. Die ethisch-religiöse Wärme und Tiefe, wie die massvolle Milde, welche z. B. *Lipsius* der Dornerschen Glaubenslehre nachgerühmt hat (Theol. Jahresber. 1881), tritt in der That schon in diesen Vorerörterungen auf's Wohlthuendste entgegen. Allein sowie nun an die Aufgabe geschritten wird, in der positiven Dogmatik den Inhalt des christlichen Glaubens selbst zu beschreiben und jene unmittelbare Glaubensgewissheit zur erkenntnissmässigen hinüberzuführen, so wird auch, wer jene Vorzüge willig anerkennt, sich der gewichtigsten Bedenken gegen das dabei vorgeschlagene Verfahren nicht entschlagen können. Zwar darum wird man Dorner nicht tadeln wollen, dass er die Aussagen des christlichen Glaubens nicht isoliren will von der anderweitigen menschlichen Erkenntniss oder dem allgemeinen vernünftigen Denken, dass er also z. B. den unauflöslichen Zusammenhang der Gottesidee im Allgemeinen mit dem Vernunftwesen des Menschen betont und im christlichen Gottesbegriff nur die Ergänzung und Vollendung des Gottesbegriffes überhaupt nachweisen will (Glaubenslehre I. p. 158). Und auch darüber wird kein besonnener Theologe mit ihm rechten wollen, dass er verlangt, die Glaubenslehre müsse auch „kirchlichen Charakter" an sich tragen und dass er, was irgend in der Geschichte der christlichen Lehrbildung anerkannt Tüchtiges geleistet worden ist, mit berücksichtigen und verwerthen will in der eigenen dogmatischen Arbeit. Allein wenn nun schon im ersten grundlegenden Theile bei der Lehre

von Gott die kirchliche Trinitatslehre aus dem Verhältniss der absoluten Persönlichkeit zu ihren Hypostasen und Eigenschaften speculativ abgeleitet werden will; wenn weiter die Schöpfung der Welt aus diesem trinitarischen Gottesbegriff begründet wird; wenn ferner die ganze Christologie bei aller anerkennenswerthen Tendenz, die ethische Persönlichkeit Jesu zu wahren, deductiv aus der Tendenz der Gottheit auf die Schaffung einer ihm wesenseinigen Gottmenschheit abgeleitet ist; wenn endlich auch die sonst treffliche Versöhnungslehre doch wieder „auf metaphysische Vorgänge im göttlichen Leben hinausläuft" (wie Lipsius urtheilt a. a. O.) und in der Eschatologie über alle möglichen transcendenten Dinge (sichtbare Wiederkunft; Mittelzustand, jüngstes Gericht, Umwandlung der Eigenschaften der Materie u. s. w.) sehr positive Aussagen gewagt werden: dann wird man doch urtheilen müssen, dass Dorner den von ihm selbst als einzig richtig bezeichneten Boden der christlichen *Erfahrung* verlassen und sich in transcendente Regionen begeben hat, in welche gerade das durch Kants und Schleiermachers Schule hindurchgegangene moderne Denken ihm nicht mehr zu folgen vermag. Und eben desswegen kann der Dornerschen Glaubenslehre bei aller Anerkennung ihrer religiösen Vorzüge eine entscheidende Bedeutung für die Gegenwart und ein wegleitender Einfluss auf die Zukunft unmöglich zuerkannt werden. Ich kann hier nur wiederholen, was ich an andern Orten bereits ausgesprochen habe (Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz I. 366): „Die Blüthezeit *dieser* speculativen Theologie ist doch wohl unwiederbringlich vorüber."

Anders möchte es sich aber vielleicht mit jener andern „speculativen" Dogmatik verhalten, welche, auf den Schultern Hegels stehend, durch *Biedermann* auch in unserer modernsten Theologie sich das Bürgerrecht noch erhalten hat.

Biedermann hat seine schon früher in einzelnen Schriften kundgegebenen dogmatischen und religionsphilosophischen Ansichten bekanntlich abschliessend in der auch von prinzipiellen Gegnern als ein Kunstwerk ersten Ranges anerkannten „Christlichen Dogmatik" zusammengefasst. Erstmals im Jahre 1868 erschienen, kam sie auf das fünfzigjährige Amtsjubiläum seines Collegen Alex. Schweizer in Zürich auf den Herbst 1884 in einer zweiten erweiterten Auflage in zwei Bänden heraus, deren zweiter freilich erst nach Biedermann's inzwischen unerwartet schnell erfolgtem Tode (25. Januar 1885) durch einen ehemaligen Schüler, Prof. Joh. Rehmke in St. Gallen, jetzt in Berlin, zum Drucke fertig gestellt wurde. Der Aufbau dieses Werkes ist nun so gestellt, dass in einem ersten grundlegenden Theile (der zugleich den ersten Band ausmacht) die prinzipiellen Fragen erörtert werden — die erkenntnisstheoretische Grundlage, das Wesen der Religion und das Prinzip der christlichen Dogmatik. Hernach wird

in einem zweiten positiven Theile vorerst die geschichtliche Glaubenslehre als Schriftlehre und kirchliches Dogma dargestellt, und hierauf endlich durch negative Kritik und positive Spekulation der rationelle Kern des christlichen Glaubens vom christlichen Prinzip der Gotteskindschaft nach dessen Postulaten und Consequenzen in wissenschaftlicher Fassung darzustellen versucht.

Dass nun Biedermann beim Aufbau seines Systems wesentlich von *Hegel* beeinflusst ist, ist bekannt; er selbst hat sich neben jenem nur noch auf *Strauss* und *Schleiermacher* berufen als solche, von denen er wesentliche Förderung erfahren. Dennoch ist es falsch und Biedermann lehnt es ausdrücklich ab, dass man ihn einfach mit Hegel identificire. Namentlich in der zweiten Auflage seiner Dogmatik hat er durch gründliche Umarbeitung und Erweiterung des prinzipiellen Theiles derselben diesem Vorurtheil sicher zu begegnen gesucht. Und zwar nicht nur dadurch, dass er deutlicher als Hegel, mehr mit Ed. Zeller und Feuerbach zusammenstimmend, den *praktischen* Charakter der Religion als solchen betont, gegenüber der sonst gerade auf Hegel gestützten Auffassung derselben als einer der Philosophie wesentlich gleichen, nur eben untergeordneten Stufe der theoretischen Erkenntniss. Sondern seine Unterscheidung von Hegel führt er weiter zurück schon auf die Erkenntnisstheorie und die Metaphysik überhaupt. Er nennt seinen Standpunkt im Unterschied von dem „Abstracten Monismus" des Hegel'schen Idealismus, wie des naturphilosophischen Materialismus den „reinen Realismus". Und dies versteht er so: Man wirft Hegel nicht mit Unrecht vor, dass er die ganze Welt des Seienden rein abstract aus der Idee herausspinnen oder begrifflich construiren wolle und so eben die Einheit zwischen Denken und Sein gewinne. Umgekehrt kommt auch der Materialismus zu einer Einheit der Welt, aber nur so, dass er den Geist, das Ideelle leugnet oder zum reinen Product der Materie herabsetzt. In Wahrheit sind uns aber Geistiges und Materielles, Ideelles und Dingliches, obgleich wir sie wohl von einander zu unterscheiden vermögen, immer nur *in* und *mit einander* gegeben. Wir kennen das Ideelle immer nur an einem Dinglichen, das Dingliche nie ohne ein darin liegendes Ideelles. Uns gilt es aber, diesen Thatbestand einfach zu nehmen, *wie er ist;* das aber ist der „reine Realismus". Beides, Dingliches und Ideelles, ist also in seinem essentialen Wesens*gegensatze,* aber zugleich in urexistenzialer *Einheit* zu denken: Das ist die Grundlage aller Erfahrung und damit auch aller Wissenschaft.

Vielleicht scheint nun freilich diese philosophische Erörterung für die theologische Aufgabe der Dogmatik nichts zu verschlagen. Dennoch liegt hier gerade in der That der tiefste Kern der gesammten dogmatischen Position Biedermanns. Auch für die Religionswissenschaft

nämlich ist der einzig gültige Weg der Weg der *Erfahrung*. Die Religion ist zunächst einfach als psychisches und historisches Phänomen durch die Erfahrung gegeben und von der Wissenschaft als solcher Gegenstand der Erfahrung zu behandeln. Gerade die Dogmatik aber kann und will sich nicht damit begnügen, die erfahrungsmässigen Thatsachen der Religion einfach zu schildern, zu beschreiben, allenfalls noch eine gewisse Gesetzmässigkeit in diesen ihren Erfahrungen nachzuweisen. Sondern gerade die Dogmatik will nun auch für die objektive *Realität* des von ihr Dargestellten einstehen; sie will die Wahrheit des an der Erfahrung aufgezeigten Inhaltes der Religion beweisen. Dies erscheint nun unmöglich, wenn das Ideelle, auf welches sich die Religion bezieht und in dessen Wirklichkeit sie einziges Recht hat, entweder, wie der Materialismus sagt, gar nicht besteht, oder wie des Skepticismus sagt, ein rein Transcendentes ist, das absolut über unsere Erkenntnisskraft hinausgeht. Aber diese reine Transcendenz wird nun eben von Biedermann geleugnet. Das Ideelle ist *nur in* dem Materiellen der Erfahrungswelt, aber es ist hier auch *wirklich*. Und wenn also die Erfahrungswelt zum Objekt der kritischen Erforschung gemacht wird, so *muss* jene Idealwelt in dem durch die Erfahrung gebotenen Stoffe zu finden und rein als solche, als *reine Idee* herauszuschälen sein — oder sie ist überhaupt nirgends zu finden und alle religionswissenschaftliche Arbeit, die hier noch irgend einen ungelösten Rest übriglassen wollte, der der Erkenntniss verhüllt bliebe, ist, wie Biedermann in seinen Verhandlungen mit Lipsius sich drastisch ausgedrückt hat, „für die Katze" — und es ist insbesondere auch der *Kirche*, die von der Dogmatik den wissenschaftlichen Beweis von der Wahrheit der Religion verlangt, durch eine solche auf halbem Wege stehen bleibende Wissenschaft nicht gedient. — Biedermann aber ist nun also, seinerseits, von seinen philosophischen Voraussetzungen aus nur konsequent, der festen Zuversicht, dass ich die Wirklichkeit und das Wesen des Ideellen, sagen wir also Gottes, aus dem von der Erfahrung gebotenen religiösen Vorstellungsmaterial rein und ohne Rest herausdestilliren lasse, und eben auf dieser Zuversicht beruht nun, wie bekannt, seine ganze dogmatische Methode. Das Dogma ist der von der Kirche gebotene, historisch gewordene Satz, in welchem sich die religiöse Erfahrung zunächst vorstellungsweise ausgeprägt hat. Denn die Vorstellung ist diejenige Art des Denkens, welche, weil sie dem unmittelbaren Leben der Religion im Gefühl am nächsten steht, auch für die religiöse Reflexion sich am nächsten und unmittelbarsten einstellt. Die Vorstellung aber — diesen Gedanken hat Biedermann von Hegel beibehalten und tiefer begründet — ist ihrer abstract sinnlichen Natur nach blos eine unvollkommene Art des Denkens; wie sie *abstracter* ist als die unmittelbare Wahrnehmung

und daher von keinem *sinnlichen* Dinge eine wirklich adäquate Erkenntniss liefert, so ist sie anderseits zu *sinnlich*, um von den *ideellen* Dingen eine solche adäquate Erkenntniss zu geben; die Vorstellung ist also durch wissenschaftliche Kritik zu erheben zum *Begriff*, zur *Idee*, zum *„reinen Gedanken"*. Damit wird ihr wesentlicher Inhalt nicht verändert, im Gegentheil, der ideelle Gehalt derselben tritt nun erst rein heraus und kann als solcher von Manchem denkend erfasst und zu seinem Eigenthum gemacht werden. Diese Läuterung des kirchlichen Dogmas von der Vorstellung zur reinen Idee führt demnach nun Biedermann am ganzen dogmatischen Stoff, am christlichen Prinzip, seinen Postulaten und Consequenzen aus: und damit erst, glaubt er, hat die Dogmatik ihre wesentliche Aufgabe erfüllt und dem Interesse der Kirche, die den vollen Wahrheitsbeweis für den Inhalt der Religion verlangt, genug gethan.

Gewiss wird Niemand von dem nun auf diesen Principien aufgebauten Systeme Biedermanns nähere Kenntniss nehmen, ohne von grösster Bewunderung erfüllt zu werden für die grossartige geschichtliche und schöne Architektonik des ganzen Gebäudes. Dennoch hat selbst der ihm unter den heutigen Dogmatikern wohl am nächsten stehende *Otto Pfleiderer* (unter ausdrücklicher Berufung auch auf *Lipsius*, Phil. u. Rel., pag 59 ff) geurtheilt, dass die Biedermann'sche Erkenntnisstheorie, so sehr Biedermann hier das eigenthümliche und vielleicht Beste seines Systems zu erkennen geneigt sei, den gewichtigsten Bedenken rufe. „Man braucht", sagt er in einem Nachruf an Biedermann in der Prot. K.-Ztg. (1886 Nr. 4 ff), „noch lange nicht an aller Erkennbarkeit der religiösen Objekte skeptisch zu verzweifeln, wenn man auch der Ueberzeugung ist, dass unsere Erkenntniss derselben stets nur eine relative und approximative bleibt, die sich nie in abgezogenen und abgeschlossenen Formeln zusammenfassen lässt, sondern gerade der mannigfachsten Analogien und Bilder bedarf, um sich ihrem Gegenstande von den verschiedensten Seiten und in den verschiedensten Versuchen zu nähern. Unser Wissen ist Stückwerk und unser Weissagen ist Stückwerk; wir sehen jetzt durch einen Spiegel im dunkeln Wort — über diese apostolische Erkenntnisstheorie wird unseres Erachtens keine neuhegel'sche und keine neukantische jemals hinauskönnen." Im weitern findet Pfleiderer mit Biedermann, Kant, Schleiermacher und Hegel haben jeder einseitig nur *ein* Moment im Gesammtphänomen der Religion betont, das ethische, das mystische oder das theoretische. Wir haben aber, urtheilt Pfleiderer weiter, alle sofort auch ihre metaphysischen Voraussetzungen zur Bestimmung des Wesens der Religion mitgebracht, und nicht zunächst einfach die psychologische Analyse derselben vollzogen, um dann vielleicht nachher zu fragen, auf welche metaphysischen Folgerungen diese Analyse führe.

Pfleiderer urtheilt *mit* Biedermann, die Religion als allgemeines menschliches Phänomen habe ihren nächsten Grund im Wesen des Menschen, sofern es endlicher Geist ist. Aber darin liege doch noch nicht ihr letzter *metaphysischer* Grund. Sondern die subjective Erhebung des menschlichen Geistes zu Gott habe zur objectiven realen Voraussetzung das Sein Gottes, als des unendlichen Geistes und seine Selbstbeziehung auf den Menschen oder seine Offenbarung. Dies sei für das religiöse Bewusstsein eine selbstverständliche Gewissheit und keines Beweises bedürftig; dennoch ist der Weg, auf welchem sich das religiöse Bewusstsein zu Gott erhebt, auch vom denkenden Verstande in seiner Berechtigung und Nothwendigkeit nachgewiesen: hier haben also auch die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes ihren Platz und hat auch Biedermann's dogmatische Tendenz ihr Recht. Allein gerade im Beweis für das Dasein Gottes tadelt Pfleiderer an Biedermann, dass er den von der altorthodoxen Dogmatik praktizirten Weg der *Analogie* ganz verwirft und nicht vom Menschlichen zum Göttlichen aufsteigen will. Indem er als das wirkliche objective Sein nur das nach Aufhebung aller Vorstellung in reinen logischen Ideen zu Erfassende betrachtet, so erscheint auch seine Gotteslehre in rein abstracten logischen Kategorien. Sie soll damit nach Biedermann *reiner* sein, aber sie ist nur inhaltleerer geworden; und nicht der Pantheismus, wie man oft fälschlich geurtheilt, aber der logische *Formalismus* ergebe sich damit als das Hauptgebrechen der Biedermann'schen Dogmatik.

Wie gesagt, will sonach auch der Biedermann-Hegel am nächsten Stehende unter den heutigen Dogmatikern das System nur mit wesentlichen Vorbehalten acceptiren. Ausführlicher hat *Pfleiderer* seine eigene Meinung übrigens dargestellt, einestheils in seiner „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage" (zuerst 1878 erschienen), und dann speziell auf's Dogmatische angewendet, in seinem *„Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre"*, zuerst im Jahre 1880 erschienen, seither auch in neuen verbesserten Auflagen. Das letztere Büchlein kann in seiner knappen und klaren, zunächst für Studenten berechneten Darstellungsweise ganz besonders empfohlen werden. Wir heben daraus nur hervor, was sich speziell auf das Verhältniss von *Religion und Wissenschaft* einerseits, *Dogma und Wissenschaft* anderseits bezieht.[1]) Gemäss dem oben über die Einseitigkeiten von Kant, Schleiermacher und Hegel Bemerkten werden an der Religion die drei Momente der Erkenntnisseite, Willensseite und Gefühlsseite unterschieden, die sich in der durch Erkenntniss und Willensakte sich vermittelnden *habituellen* Gefühlsweise oder im *Gemüth* zur Einheit zusammenschliessen. Nun erhalten die religiösen

[1]) § 19. §§ 81—89 der ersten Auflage.

Erkenntniss- und Willensakte durch ihre Zweckbeziehung auf die praktische Gemüthsbestimmtheit einen *subjectiven* Charakter, der sie vom objectiven Erkennen und Handeln in Wissenschaft und sittlicher Praxis wesentlich unterscheidet. Die religiöse Erkenntnissweise hat nicht das logisch korrekte Wissen von den Objecten (Welt oder Gott) zum Inhalt oder Zweck, sondern dient nur dem praktischen Gemüthsverhältniss des Menschen zu Gott zur vermittelnden Bewusstseinsform. Dieser ihrer praktischen Beziehung dient die Veranschaulichung des Objects unter der Bildform der Phantasie zum natürlichsten und gewöhnlichsten Ausdrucksmittel, wenn auch, wie Pfleiderer noch mit Hegel festhält, diese Form nicht die nothwendig *bleibende* ist. Immerhin pflegt auch nach Pfleiderer die Wahrheit religiöser Aussage unmittelbar nicht sowol im wörtlichen *Sinn*, als vielmehr in der *sinnbildlichen* Bedeutung derselben zu liegen. Das *Dogma* nun hat seine Wurzel in eben dieser Eigenthümlichkeit der religiösen Erkenntnissthätigkeit, den Vernunftgehalt der religiösen Wahrheit in sinnlichen, von der äussern Anschauung abgezogenen Bildern („Sinnbildern") zu objectiviren. Und wie daher die *Mythologie* oder die unbewusste Symbolisirung von Ideen in epischen Dichtungen die Grundform aller religiösen Vorstellungsweise, nicht blos in der Natur-, sondern auch in den höhern Religionen ist, so bleibt auch dem Dogma dieser Charakter eigen, weil es nichts anderes ist, als das Product flüssiger und wandelbarer religiöser Vorstellung, welche durch die formal logische Reflexion des Verstandes unter dem mitwirkenden Einfluss der jeweils herrschenden Zeitphilosophie zum theologisch-formulirten und von der kirchlichen Herrschaft dann sanctionirten Glaubenssatz erhoben wurde.

Will nun die „scholastische Theologie", von der Voraussetzung der materiellen Wahrheit und vernünftigen Erkennbarkeit des positiven Dogmas ausgehend, dasselbe durch formelle Verstandesreflexionen bearbeiten, begründen und entwickeln, so kömmt sie dabei infolge dieser Entstehung des Dogmas bald zu der Einsicht in den materialen Widerspruch zwischen der Positivität des Dogmas und den Gesetzen des Denkens und der Erfahrung. Und versucht sie dann weiter beides, das positive Dogma und das natürliche Wissen, neben einander und ohne innere Vermittlung festzuhalten — Standpunkt der doppelten Wahrheit — so muss dieser in kirchlicher Gläubigkeit verhüllte materiale Skepticismus damit enden, dass *entweder* das Denken dem Dogma oder das Dogma dem Denken geopfert wird, d. h. im Supranaturalismus oder Rationalismus. Diese beiden Einseitigkeiten können aber weder das Denken noch das religiöse Bewusstsein auf die Dauer befriedigen; ebensowenig kann der in sich berechtigte Standpunkt der unmittelbaren religiösen *Mystik* zum wissenschaftlichen Prinzip erhoben werden, ohne dass unklarer *Mysticismus*, Theosophie, Gno-

sticismus oder libertinistischer Naturalismus daraus folgte. Der einzig richtige, der Wissenschaft wie der Religion genugthuende Weg ist daher derjenige der *Spekulation*, welche mit der Mystik von der geschichtlichen Erscheinung der Religion im Dogma auf ihr innergeistiges Wesen als Lebensgemeinschaft des menschlichen und göttlichen Geistes zurückgeht, aber diese Erfahrungsthatsache aus ihrer gefühlsmässigen Unmittelbarkeit durch die Vermittlung des logischen Denkens zu einem Erkenntnissobject erhebt, dessen vernunftmässige Wahrheit sie aus der rationellen Kritik der vorstellungsmässigen Form entwickelt. Diese spekulative Methode hat also in der dogmatischen Wissenschaft allein zur Anwendung zu kommen. Das wirklich gegebene Dogma ist dabei Ausgangspunkt und Object, aber nicht Zielpunkt und Norm des wissenschaftlichen Forschens. Und zwar hat die Wissenschaft der Dogmatik zunächst die Entstehung und Entwicklung des Dogmas durch den gesammten geschichtlichen Verlauf herab darzulegen, die darin wirksamen religiösen Motive an's Licht zu stellen, die dogmatischen Ausdrucksformen nach ihrer Angemessenheit einerseits an die religiöse Idee des Dogmas, anderseits an das vernünftige Denken und erfahrungsmässige Wissen zu prüfen, endlich die so constatirten Wahrheitsmomente in gereinigter, d. h. widerspruchsloser und dem Bewusstsein der gegenwärtigen Gemeinde angemessener Formulirung zusammenzufassen. Die *Probe* aber für die richtige Lösung der dogmatischen Aufgabe an jedem Lehrstück ist das dreifache:

1. Ihr Ergebniss muss sich nachweisen lassen als Entwicklung aus den in der heiligen Schrift und in den kirchlichen Bekenntnissen niedergelegten Grundzügen des christlichen Glaubens. Es muss
2. in widerspruchslosem Einklang stehen mit den Gesetzen des vernünftigen Denkens und mit den sicheren Thatsachen der Wirklichkeit. Es muss sich endlich
3. brauchbar und fruchtbar erweisen als Regulativ für den praktischen kirchlichen Dienst am Wort in der Gemeinde.

Mit den Ausführungen Pfleiderer's stimmt nun im Wesentlichen auch *Lipsius*, der Dogmatiker der Jenenser Hochschule überein, nur dass er gemäss einer wesentlich nach F. A. Lange und Trendelenburg orientirten Erkenntnisstheorie noch vorsichtiger ist in Beziehung auf die der „Spekulation" zugeschriebene Leistungsfähigkeit, so sehr, dass er sich vielfach den Vorwurf des theologischen Skepticismus hat gefallen lassen müssen. Seine Anschauungen sind einheitlich zusammengefasst in dem erstmals 1876, in zweiter verbesserter Ausgabe 1879 erschienenen „*Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*". Erläuternd und theilweise rectificirend treten dazu die im Jahre 1878 als Separatabdruck aus den „Jahrbüchern für protestant.

Theologie" erschienenen „dogmatischen Beiträge" und dann wieder die „Neuen Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik", unter dem Obertitel „Philosophie und Religion" in gleicher Weise wie die eben genannte Schrift im Jahre 1885 veröffentlicht. In diesen beiden Schriften setzt sich Lipsius in ausführlicher, dem am Streit nicht selbstbetheiligten Leser oft etwas ermüdender Discussion hauptsächlich mit Biedermann einerseits, mit Ritschl-Hermann anderseits auseinander und sucht durch möglichst sorgfältige Erörterung seiner Ansichten und durch Wegräumung aller ihm zu Theil gewordenen Missverständnisse mit diesen seinen beiden Hauptgegnern zu einer wenigstens vorläufigen Verständigung zu gelangen. Speziell über Biedermann's Dogmatik hat sich Lipsius auch in einer Anzeige der zweiten Auflage derselben in der *Protestantischen Kirchen-Zeitung* 1885, No. 16, kritisch ausgesprochen.

Gehen wir auch hier von dieser Kritik aus, so wird sich eben damit der Standpunkt, den Lipsius selbst einnimmt, am einfachsten und klarsten ergeben. Biedermann gibt zu, sagt Lipsius, dass mit seiner Methode keine *anschauliche* Erkenntniss gewonnen werde: aber dafür gewinne man durch seine streng-*logische* Fassung der religiösen Gedanken den rein gedankenmässigen Ausdruck für das Verhältniss, in welchem der absolute Geist als *Grund* zur Welt stehe, mit andern Worten, eine reichlich metaphysische, nicht bloss mythologische Erkenntniss. Nun sind die Grenzbegriffe unserer Erkenntniss, sagt Lipsius weiter, allerdings abstract-logische Begriffe. Aber eben darum sind sie nur *Grenz*begriffe, d. h. sie geben eben die Grenze an, bis zu welcher unser denkendes Erkennen vorschreiten kann, über welche es aber nicht hinauskommt. Ob diese Grenze vielleicht aus *praktischen* Nöthigungen überschritten werden kann, wo dann eine andere Erkenntniss, die *religiöse*, die Glaubensgewissheit der religiösen Erfahrung, erreicht würde, das ist eine andere Frage. Lipsius, der mit Recht Ernst damit macht, dass nie Religion überhaupt aus *praktischen*, nicht theoretischen Motiven entstehe, ist allerdings der Meinung, dass diese Frage zu bejahen sei. Aber was auf diesem praktischen Wege an Erkenntniss gewonnen wird, das ist nach Lipsius von der *wissenschaftlichen* Erkenntniss wohl zu unterscheiden. Denn, wie auch Biedermann urtheilt, jede von der concreten Erfahrungswelt auf den letzten Einheitsgrund der Welt übertragene Vorstellungsform *kann* nur eine *bildliche* sein. Nun meint aber Biedermann, indem er von den Aussagen der religiösen Erkenntniss alles Bildliche abstreife, dann in seinen logischen Formeln den geistigen Gehalt jener bildlichen Vorstellungen *rein* und *ganz* zu besitzen: *Lipsius* dagegen, ohne im Uebrigen dieser logisch-wissenschaftlichen Arbeit ihr Recht zu bestreiten, leugnet dies letztere darum, weil diese Formeln *entweder*

blos *negativ* (z. B. die Unendlichkeit des absoluten Geistes) oder rein abstracte *Form*bestimmungen seien, welche daher dem *religiösen* Bewusstsein nicht genügen. Der wirkliche vernünftige Gehalt der Gottesidee und ebenso aller religiösen Aussagen *kann* vielmehr nach Lipsius *nur* in bildlicher Fassung zum Ausdruck kommen; und auf diese Einsicht legt er überall das grösste Gewicht (s. Dogmat. Beitr. I,5; Phil. u. Rel. pag. 96, 169, 195, 303 4 etc.). Den Grund aber für diese nothwendige *Bildlichkeit* aller über jene metaphysischen Grenzbegriffe hinausgehenden Aussagen der religiösen Erkenntniss findet Lipsius vorerst darin, dass diese Aussagen eben aus nicht blos gedachten, sondern *erfahrenen, erlebten* Empfindungen oder Bewusstseinszuständen hervorgehen, Zuständen, an denen das ganze Ich nach seinem räumlich-zeitlichen Dasein betheiligt ist und die eben desshalb, weil das Leben mit keiner logischen Formel identisch ist, auch nicht auf rein *logische* Kategorien gebracht werden können. Denn eben weil unser ganzes bewusstes Dasein thatsächlich in den *Formen* von *Raum* und *Zeit* verläuft, so kann auch eine gewissen Zuständen dieses Daseins widersprechende Erkenntniss-Aussage von jenen mit unserem thatsächlichen Dasein untrennbar verknüpften Kategorien unmöglich sich losmachen, sofern sie von Uebersinnlichem redet, das Bildliche also nicht verleugnen, *oder* wenn sie es doch thut, so geht ihr gerade das, was den eigentlichen *lebendigen Inhalt* jenes Bewusstseinszustandes bildete, nothwendig verloren. Biedermann aber achtet und werthet diesen thatsächlichen, in räumlichen und zeitlichen Formen verlaufenden und — fügen wir hinzu — mit *ethischen* Potenzen erfüllten Bestand unseres Bewusstseins über der Ueberschätzung der logischen Denkformen zu wenig; sein Grundirrthum ist der eben noch von Hegel ihm anhaftende Satz, dass das höchste Sein, die „Substanz des Geistes", eben nur *logisches* Sein sei; und daher erscheint ihm jede Aussage über eine andere Seinsform des Absoluten, auch wenn sie sich der Bildlichkeit und daherigen Inadäquatheit ihres Ausdrucks bewusst bliebe, als blosse Mythologie, als blosse Phantasie ohne reellen, weder theoretischen noch praktischen Werth. — Lipsius dagegen ist der Meinung, auch bei voller Einsicht in die Bildlichkeit und Inadäquatheit dieser Erkenntnisse behalten sie gerade auch in dieser Form ihren *realen Werth*, indem sie, wie sie durch die faktische Einwirkung der transcendenten Welt auf unsere lebendige Empfindung selber hervorgerufen und bewirkt sind, so auch jene unserer denkenden Erkenntniss nun einmal transcendente Welt dennoch als *reale* Macht und Potenz in unser Bewusstsein hineinführen. Und nur darum kann es sich daher für die dogmatische Arbeit handeln, dass die *Angemessenheit* der in der religiösen Sprache verwendeten Bilder zu dem von ihnen ausgedrückten Inhalte je und je wieder

geprüft werde und dass bei einem fortgeschrittenen religiösen Standpunkte vorab, aber auch bei einem veränderten Stande des allgemeinen Cultur- und Erkenntnisstandes nur mehr diejenigen Bilder verwendet werden, welche diesen veränderten Bedingungen wirklich entsprechen, d. h. sich dabei noch wirklich *fruchtbar* erweisen zur Reinerhaltung und reinen Wiedererzeugung der religiösen Erlebnisse, denen sie als Vehikel dienen. In diesem Sinne wird also nach Lipsius nicht nur die kirchliche Dogmatik je und je nach der immer besser erforschten Urgestalt des evangelischen Prinzips zu bereinigen sein; sondern auch die philosophische Metaphysik will Lipsius in diesem Sinne von der dogmatischen Arbeit nicht ausschliessen. Vielmehr dient sie ihm, wie übrigens auch die Resultate des sonstigen positiven Welterkennens, bei der dogmatischen Arbeit gleichsam als kritisches, wenn auch zunächst blos negativ-kritisches *Regulativ:* z. B. bei der Lehre von Gott wird wohl der eigentliche Stoff derselben aus der — eigenen Ursachen ihre Entstehung verdankenden — *religiösen Gottesidee* genommen; aber hernach wird doch, bevor an den positiven Aufbau der dogmatischen Lehre von Gott geschritten wird, der philosophische Begriff des Absoluten ebenfalls zu Hülfe genommen. Dazu führt die Ueberzeugung, dass dieser aus der denkenden Betrachtung der Welt hervorgegangene Begriff des Absoluten der aus der praktisch-religiösen Nöthigung gebornen Gottesidee im Grunde nicht widersprechen könne, eine Verknüpfung derselben daher *möglich* sei; und weiter führt die andere Ueberzeugung, dass wie der an und für sich leere, blos negative Begriff des Absoluten durch die Erfüllung mit dem concreten Inhalt der religiösen Gottesidee nur gewinne, so umgekehrt auch diese letztere durch jene Confrontirung mit der Idee des Absoluten nur zu einer schärferen Erfassung ihrer eigenen Wesenbestimmtheit geführt, ihre formale Darstellung aber ebenfalls nur gefördert werden könne.

Eben dies aber darf als die eigentliche Grundüberzeugung bei der dogmatischen Arbeit von Lipsius bezeichnet werden: Dass, so gewiss die Religion das Product ist der einen und selben menschlichen Natur, wie das vernünftige Denken und das sittliche Handeln, so auch die richtig behandelten religiösen Lehrsätze oder die Dogmatik nicht in Zwiespalt kommen können mit den Gesetzen vernünftigen Denkens und gesicherter positiver Erkenntniss; eine „doppelte Wahrheit", die dem Menschen hier als Philosophie, dort als Religion dieselben Dienste leistete, gibt es nicht; dagegen bleibe man sich bewusst, dass wenn auch beide, Religion und Philosophie zu einer *einheitlichen Weltanschauung* hinstreben und erst darin der denkende, wie der religiöse Trieb des Menschen zur Ruhe kommt, doch jede positive Gestaltung einer solchen Weltanschauung das Gebiet des

exakten Wissens verlässt und nur dazu gelangt auf dem Wege der bildenden, symbolisirenden Anschauungskraft oder der *Phantasie.*[1])

Hiemit ist die Stellung von Lipsius zu den uns beschäftigenden Fragen wohl genügend charakterisirt. Was dieselbe noch genauer erkennen lassen könnte in ihrem Unterschiede von der Ritschl-Hermann'schen Ansicht, wird bei der Besprechung dieser Schule sich noch von selbst ergeben. Vorher aber haben wir nun noch die Art und Weise in's Auge zu fassen, wie der Lipsius wohl zunächst stehende *schweizerische* Dogmatiker, wie *Alex. Schweizer* sie hzu den angeregten Fragen gestellt hat.

Auch *Schweizer's* Stellung ist ja nämlich, ähnlich derjenigen von Lipsius, dadurch von vornherein charakterisirt, dass er eine adäquate Erkenntniss des Uebersinnlichen oder der Idealwelt ablehnt und, wie wohl er die Möglichkeit und Wirklichkeit unserer theoretischen und praktischen Berührung mit dieser Idealwelt durchaus behauptet, doch die Erkenntniss derselben als eine immer nur symbolische durchaus von dem exacten Wissen unterscheidet. In seiner bekannten *„Christl. Glaubenslehre nach protest. Grundsätzen"* (1. Aufl. 1863—72, 2. Aufl. 1877) geht zwar Schweizer auf die erkenntnisstheoretische Frage gar nicht ein. Seinen Standpunkt nimmt er da in Schleiermacher'scher Weise einfach in dem christlichen Selbstbewusstsein, zeigt aber, Schleiermachers Position weiterfortbildend und vor blindem Subjectivismus bewahrend, wie jenes individuelle Selbstbewusstsein immer durch das *Gemein*bewusstsein der Kirche oder die allgemeine christliche Erfahrung hindurchgegangen und so erweitert, geklärt und gebildet sein muss. Das steht ihm fest, dass die Dogmatik ihren Stoff nimmt nicht einfach aus den Symbolen oder Lehrsatzungen der Kirche, auch nicht ohne weiteres aus der Bibel, aber ebensowenig aus der blossen Vernunft oder schwärmerischer Illumination Einzelner, sondern eben dem Glauben der Kirche selbst, nach ihrer jeweiligen Entwicklungsstufe, indem darin der Einfluss der heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition von selbst enthalten ist. Nun machen sich als Grundlagen des christlichen Selbstbewusstseins in der evangelischen Kirche geltend: 1) die Religion, sodann 2) die christliche Religion, endlich 3) die evangelische Bestimmtheit derselben

[1]) „Der *praktische* Werth einer solchen Weltanschauung wird in dem Grade beruhen, als sie die Selbstbehauptung unseres Geistes gegenüber dem Mechanismus der Erscheinungen zu sichern, den Werth unseres Daseins zu erhöhen vermag. Ihr *wissenschaftlicher* Werth beruht in dem Masse, als es gelingt, ohne Zwang die Thatsachen unserer Erfahrung ihr einzugliedern. In dem Masse, als es uns gelingt, aus jeder idealen Anschauung Sinn und Bedeutung, Zweck und Zusammenhang der Erscheinungswelt zu denken, wird sie vor dem Verdachte bewahrt, blosse „Dichtung" zu sein."

oder der Protestantismus. Und über diese das faktische Glaubensbewusstsein der Gegenwart bedingenden Grössen hat sich daher die Glaubenslehre vorerst auszusprechen: sie zeigt denn auch in ihrer weitern Ausführung, wie diese 3 Grössen eine in die andere aufgehen, wie die christliche Religion als die höchste Stufe unter den geschichtlichen Religionen und die absolute Religion die Wahrheit der übrigen in sich befasst und wie weiter die evangelisch-protestantische Confession diejenige ist, in welcher das *reine* Wesen des Christenthums sich am besten verwirklicht. Was aber das allgemeine *Wesen der Religion* betrifft, so definirt es Schweizer dahin: die Religion sei das Innewerden des Unendlichen im menschlichen Selbstbewusstsein, wie es beruhe auf einem thatsächlichen Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen; und was die psychologische Verwirklichung der Religion betrifft, so charakterisirt er sie mit dem Satze, dass sich die Religion entwickle aus einem *Geahnten* in das *Bewusste* und *Gewollte*. Näher ist er jedoch auch in diesem Zusammenhange auf die Frage nicht eingetreten, *wie* dann nun und auf welche Veranlassung diese Ahnungen zu Stande kommen und welche allgemeinen metaphysischen Voraussetzungen ihn für die Annahme der *Möglichkeit* einer Einwirkung der Idealwelt auf die menschliche Ahnung und Erkenntniss leiten. In der Vorrede zur Glaubenslehre hat er jedoch dafür auf die Schrift von *Schramm*, Domprediger in Bremen, „über die Erkennbarkeit Gottes" verwiesen und ebenso auf eine eigene, im Jahr 1878 erschienene Abhandlung über „*Zukunft der Religion*". In der That finden wir in der letztern Schrift völlig, was wir suchen. Unter Berufung auf die Leistungen von *Fr. Alb. Lange* konstatirt hier Schweizer erstens die thatsächliche Nöthigung der Menschheit, neben und über der materiellen Welt der Erscheinungen eine *Idealwelt* anzunehmen, eine Welt, die dem Leben in der sinnlichen Wirklichkeit erst Sinn und Zweck, Inhalt und Werth verleiht, indem durch sie erst Philosophie und Religion, Dichtung und Kunst, ja auch die Ethik möglich werden. Während aber Lange die objective Wirklichkeit dieser Idealwelt einfach dahingestellt sein lässt und daher auch die Religion als nichts anderes ansieht, denn als eine schöne, wenn auch für die wahre culturmenschliche *Dichtung*, also schliesslich für eine *Illusion*, so zeigt Schweizer, dass sich die Religion im Unterschied von Poesie und Kunst dabei nicht begnügen könne, sondern absolut die *Wirklichkeit* ihres Inhalts voraussetzt. Ist aber diese Wirklichkeit nicht in der That auch philosophisch metaphysisch zu erweisen oder wenigstens wahrscheinlich zu machen? Schon die materielle Welt, wie wir sie kennen, ist ja das Ergebniss zweier Faktoren, einerseits einer objectiven Wirklichkeit der „Dinge an sich", anderseits des Erkenntnissapparates, mit dem wir sie auffassen. Sollte nun nicht auch

unsere Idealwelt dergestalt ein Produkt sein einestheils unseres Vermögens Ideen zu bilden, andererseits aber jener Dinge an sich? Oder sollten diese Ideen, die, wie nicht nur Lange, sondern auch manche Materialisten zugeben, von unserer Natur mit innerer *Nöthigung* erzeugt werden, wirklich nur blosse Hirngespinnste sein, nicht vielmehr einer eben von der ideellen Welt der Dinge an sich ausgehenden *thatsächlichen Einwirkung* auch unser idealbildendes Vermögen seine Entstehung verdanken? Oder – auf's Concrete angewendet — wie könnte die Idee Gottes in uns entstehen, wenn nicht unsere Natur dabei gleichsam einem Drucke folgte, der von Gott selbst auf uns geübt wird? Wie könnte, mit andern Worten, Religion sein ohne Offenbarung?

Freilich — es ist eine durchaus andere Art, wie wir hier in der Religion - und ähnlich ja allerdings auch in der Kunst, von den Dingen an sich berührt werden, als da, wo diese Einwirkung unsere auf sinnenfälliger Erfahrung beruhende wissenschaftliche Erkenntniss trifft: *dort* wirkt sie auf uns eben durch die Sinne und wirkt in uns die Welt der Erscheinungen und das Wissen um sie; *hier* trifft jene Einwirkung nicht das disjunctive Erkenntnissvermögen, sondern unser *Gemüth*, das fühlende, wollende, lebende Centrum unseres Wesens, es erhebend und demüthigend, tröstend, begeisternd, je nach Umständen. Und daher, soweit uns diese letzteren Einwirkungen natürlich doch auch zum Bewusstsein kommen und irgendwie erkannt und gedacht werden müssen, so ist es doch nicht eine Erkenntniss im eigentlichen Sinne des Wortes, die dadurch erzeugt wird, kein exaktes *Wissen* von jenen Dingen an sich, sondern eine Erkenntniss wesentlich anderer Art, eine blos symbolisirende, in Symbolen und Bildern sich aussprechende Erkenntniss, die daher nicht als objectives Wissen ausgegeben werden darf, die aber dennoch von der Realität des in ihr Ergriffenen völlig überzeugt *ist* und überzeugt sein *darf*. — Denn man darf sagen, dass überhaupt nur unter dieser Annahme einer objectiven Realität jener Dinge an sich als des *einheitlichen Grundes* sowol unserer Erscheinungs- als unserer Idealwelt, religiös ausgedrückt, *nur unter der Annahme der Realität Gottes* eine *befriedigende einheitliche Weltanschauung*, die ebenso entfernt sei von ideenlosem, barbarischem Materialismus, wie von überspanntem abstractem Idealismus, *möglich* wird.

Dies sind die einfachen, wie mir scheint überzeugenden Reflexionen Alex. Schweizers über die logischen Fragen: und es ist leicht einzusehen, wie in der That auf ihnen der ganze Aufbau seiner „Glaubenslehre" beruht, sofern sie ihm eben nicht ein System exakten Wissens ist, sondern eine Beschreibung und Erklärung der Symbole des Glaubens Nur darauf mag daher noch hingewiesen werden, wie er auch den besonderen Werth der *christlichen* Religion und Kirche

und darum auch der *christlichen* Glaubenslehre religionsphilosophisch durch den von ihm schon in seiner ersten epochemachenden Schrift „über die Dignität des Religionsstifters" (1834) vertretenen Gedanken begründet, dass die religiöse Idealproduction so sehr sie einerseits, wie die künstlerische eine *individuelle, persönliche* ist, doch anderseits auch eine *gemeinsame* Anlage voraussetzt und daher nur in der Gemeinschaft mit dem religionsbegründenden Stifter zur Vollendung kommt.

Sind wir nun zu Ende? Offenbar hat unsere Darstellung einen gewissen *Ruhepunkt* wenigstens erreicht. Denn man wird sich bei dem Ueberblick über die zuletzt geschilderten Dogmatiker — Pfleiderer, Lipsius und Schweizer — dem Eindruck nicht entziehen, dass, obwol von etwas verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend, sie alle drei doch *im Wesentlichen* in der Bestimmung des Wesens der Religion, in der Beurtheilung des religiösen Erkenntnissvermögens und daher auch in der Auffassung von der Aufgabe der Dogmatik durchaus miteinander einig gehen. Wir könnten daher auch hier unsere Betrachtung wirklich abschliessen, wenn nicht die allerneueste Gegenwart noch einen theologischen Systematiker hervorgebracht hätte, der obwol er seine Ansichten erst seit etwa 12 Jahren in systematischer Form kundgethan hat, doch sofort der heutigen dogmatischen Discussion eine neue Wendung gegeben und auch bereits eine ganze Reihe kleinerer Geister in seine Nachfolge hereingezogen hat. Ich spreche von *Albrecht Ritschl* und seiner Schule, zu welcher von dogmatischen Grössen ausser den ihm selbständig gegenüberstehenden *Hermann Schultz* in Göttingen und *Bender* in Bonn vorzüglich *Hermann* in Marburg und *Kaftan* in Berlin zu zählen sind. Wir halten uns indessen im Folgenden ausschliesslich an Ritschl selbst, da die Aufstellungen seiner Schüler bei allen Modificationen im Einzelnen doch durchaus von seinen übermächtigen Ideen beherrscht sind.

Ritschl hat diese Ideen schriftstellerisch ausgesprochen vorab in seinem grossen dreibändigen Werke über *„die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung"* (1. Aufl. 1870 – 74, 2. Aufl. 1882 und 83), dessen dritter Band allerdings von der Centralidee der Rechtfertigung und Versöhnung als dem evangelischen Materialprinzip ausgehend, sozusagen das ganze dogmatische System des Verfassers zur Anschauung bringt. Zur Verständigung und Abwehr gegen die ihm gewordenen prinzipiellen Einwürfe hat er dann eine Art von Religionsphilosophie veröffentlicht in der Schrift: *„Theologie und Metaphysik"* (zuerst 1881 erschienen). Und endlich dient zur wenigstens ungefähren Kenntniss des dogmatischen Systems, wie es nach seiner Ansicht aussehen müsste, sein zuerst 1875 herausgegebener *„Unterricht in der christlichen Religion"*, ein Büchlein, das er ursprünglich für den Unterricht in der Gymnasialprima bestimmt

hatte, das aber freilich für diesen Zweck zu hoch gehalten, vielmehr eigentlich theologische Kreise interessirt hat. — Welches sind nun die Eigenthümlichkeiten der Ritschl'schen Theologie?

Man könnte versucht sein zu glauben — und es wird dies auch bisweilen so dargestellt — diese Eigenthümlichkeiten beruhen alle auf dem einen Grundsatze, dass Ritschl consequent alle Philosophie aus der Theologie ausscheide und diese letztere also völlig unabhängig von jener aufbaue. Dem ist indessen doch nicht so: Ritschl selbst behauptet dies nicht und er kann es nicht behaupten. Denn so sehr die *Religion* als solche unabhängig ist von jeder Philosophie und ihre Entstehung in andern Motiven hat als diese, so wenig kann andrerseits die *Theologie* in völliger Unabhängigkeit von der Philosophie sich gestalten. Denn die Theologie und speziell auch die Dogmatik will *Wissenschaft* sein; die Philosophie aber ist es, welche als Logik und Erkenntnisstheorie überhaupt erst festsetzt, *was Wissenschaft sei:* und jede einzelne Wissenschaft muss daher nicht ihren stofflichen Inhalt, aber ihre erkenntnisstheoretischen und methodologischen Prinzipien aus einer bestimmten philosophischen Grundanschauung entnehmen, um sich selbst als Wissenschaft zu rechtfertigen.

Auch Ritschl's Theologie folgt daher einer ganz bestimmten philosophischen Prinzipienlehre. Und zwar, wie Lipsius, ist auch er in seiner Philosophie, speziell seiner Erkenntnisstheorie, zunächst von *Kant* abhängig, jedoch besonders in dem Sinne, in welchem die Kant'sche Kritik durch *Herbart* und *Lotze* fortgebildet worden ist. Kant's Lehre vom unerkennbaren „Ding an sich" bildet den Ausgangspunkt. Allein ist das Ding an sich unerkennbar in seinem An-Sich-Sein, so ist es doch erkennbar, sofern von ihm bestimmte Wirkungen ausgehen. Oder vielmehr noch genauer: Ein An-Sich-Sein der Dinge gibt es überhaupt nicht, jedes Ding, indem es *ist, wirkt* es auch und es *ist* nur, *sofern* es auch wirkt und *soweit* es wirkt. Das „Ding an sich" ist also überhaupt ein leerer Begriff, eine inhaltslose Abstraction, und es ist in jeder Beziehung verkehrt, von diesen leeren Allgemeinbegriffen aus, denen nichts wirkliches entspricht, und die erst Producte sind unserer nachträglich zu den wirklichen Dingen hinzukommenden Denkthätigkeit, eine zusammenhängende Weltanschauung bilden zu wollen. Ritschl steht also, wie richtig gesagt worden ist, in der altscholastischen Streitfrage, ob Realismus, ob Nominalismus (universalia ante rem oder post rem) unbedingt auf Seite des Letzteren: und es hängt damit unzweifelhaft zusammen, dass auch die positive Ausführung seines theologischen Gebäudes mit dem Positivismus jener scholastischen Schule grosse Aehnlichkeit zeigt.

Wenden wir nämlich nun jene oben entwickelten Prinzipien auf den Stoff der christlichen Dogmatik an, so ergibt sich vorab hinsichtlich der *Gottesidee,* dass auch Gott für uns nur in Betracht kommt, nur erkannt werden kann, sofern er auf uns, resp. die Welt *wirkt.* Das An-Sich-Sein Gottes oder seines absoluten Wesens ist uns nicht nur verschlossen, es *gibt* im Grunde kein solches An-Sich-Sein, auch Gott *ist* nur, sofern er *wirkt,* und ohne Wirkung und Thätigkeit gar nicht zu denken. Das sogenannte Absolute der üblichen Philosophie, dieser ruhende Urgrund der Welt, ist im Grunde nichts, ein blosses Idol, ein todter Götze, ein Product heidnischer Metaphysik theils in platonischer, theils in aristotelischer Fassung. Und eben *diese* Metaphysik mit ihren über die formale Logik, Begriffs- und Erkenntnisslehre hinausgehenden, positiven Lehren über Gott und Welt — diese ist daher als unbedingt werthlos, ja feindlich aus der christlichen Theologie hinauszuweisen: in dieser Forderung treffen das Interesse der Religion wie der ächten wahren Wissenschaft völlig zusammen.

Denn auch für den religiösen Menschen, sagt Ritschl weiter, besteht ja eben jenes ruhende An-Sich-Sein Gottes nicht. Gott kommt auch in der Religion nicht anders in das menschliche Bewusstsein als durch sein Wirken, respective durch seinen Willen. Was der Geist sei seiner Substanz oder seinem Wesen nach, kann ja auch beim Menschen niemals erkannt und definirt werden; der Geist besteht und wird als seiendes Ding erkannt und bewiesen nur in seiner Thätigkeit, in seinem Willen, in der Gesinnung, in den von ihm befolgten Absichten, in den ihn leitenden Zwecken und Zielen. Und Gemeinschaft zwischen Geist und Geist kommt nicht zu Stande etwa durch eine doch nur als ein physischer Vorgang zu denkende Vermischung oder ein Zusammenfliessen zweier „Naturen" oder Substanzen; sondern geistige, persönliche Gemeinschaft kommt nur zu Stande durch Einigung zweier Willen auf dasselbe Ziel, in denselben als begehrenswerth vorgestellten Zwecken. Daraus folgt der Ritschl'sche Religionsbegriff: Religion ist wesentlich Zusammenstimmen oder Einswerden des menschlichen Willens mit Gottes Willen, in *gemeinsamen,* von beiden Seiten für werthvoll erachteten und darum erstrebten Zwecken und Zielen. Es ist also die Religion überhaupt wesentlich aus dem Willen abzuleiten, oder, wo von Wille noch nicht geredet werden kann, aus dem Triebe: ein Gedanke, der dann in der Ritschl'schen Schule namentlich durch *Bender* in Bonn weiter ausgeführt, religionsgeschichtlich unterbaut und in seinen Consequenzen verfolgt worden ist, den übrigens auch *Holsten* in einem neuesten Vortrag über „Ursprung und Wesen der Religion" (s. Prot. K. Ztg. 1886, No. 31 und 32) adoptirt und vermuthet hat.

Für Ritschl selbst ist es charakteristisch, dass er die nähere *religionsgeschichtliche* Prüfung dieses seines Religionsbegriffs nirgends unternommen hat. Vielmehr spitzt er den allgemeinen Religionsbegriff sofort auf den speziell christlichen zu, wenn er nun sagt, dass die in der Religion erstrebten Zwecke sittliche Zwecke sein müssen, weil nur das Sittliche das wirklich Werthvolle ist. Der Mensch, behauptet er nämlich, kommt subjektiv zur Religion durch das Interesse oder den Trieb sich als Mensch, d. h. als Persönlichkeit, als geistiges Wesen im Unterschiede von aller Natur und in der Erhebung über sie zu behaupten, indem er dieser seiner Persönlichkeit einen *unbedingten*, alle Welt überragenden *Werth* zuschreibt (Mc. 8, 36. 36). Diesen Werth kann er auf noch unentwickelter Stufe seinem *sinnlichen Naturdasein* in Verknüpfung mit allen möglichen rein *sinnlichen* Lebensgeistern zuschreiben; je mehr er aber durch den Fortschritt der sittlichen Bildung und Cultur auch *sittliche* Güter gewinnt, desto mehr lernt er in ihnen dasjenige erkennen, was seinem Wesen allein wirklich Werth gibt; und das Christenthum speziell ist nun diejenige Religion, welche diesen Werth rein und ausschliesslich im Sittlichen findet: im Reiche Gottes als dem höchsten sittlichen Zwecke stimmen göttlicher und menschlicher Wille zusammen, in der Bestimmung der Welt zum göttlichen Reiche von Seiten Gottes, in der Hingabe des Menschen an dieses als Zweck der Welt erkannte höchste Gut liegt die Möglichkeit der christlichen Religion; dieser Begriff ist daher auch der einzig sichere Ausgangspunkt für die Darstellung der christlichen Lehre, während alle abstracten Erörterungen über Natur und Wesen Gottes, die Sätze der sogenannten natürlichen Theologie, die in der gewöhnlichen Dogmatik seit der Scholastik der positiv christlichen Lehre vorausgeschickt werden, zu nichts führten und keinen Werth haben.

Die ganze Religion, speziell die christliche Religion, beruht also auf einem sogenannten *Werthurtheil*, auf der sittlichen Abschätzung der Welt, resp. der Natur und der eigenen sittlichen Persönlichkeit, auf der Unterscheidung, genauer auf der Ueberordnung resp. Unterordnung von Natur und Geist. Dieses Werthurtheil ist schliesslich auch die Wurzel der Gottesidee. Denn die Religion ist „Weltanschauung unter der Idee Gottes"; d. h. will der Mensch sich als eigenes, geistiges Wesen, als Person behaupten der Natur gegenüber, so kann er dies nur, wenn er die ganze Welt beurtheilen kann als ihm in seinem geistigen, sittlichen Zweck *dienend*, also auf diesen Zweck hin selbst *angelegt*, *geschaffen*, vom Geiste, von Gott also ausgegangen und zum *Mittel* für jenen Zweck *bestimmt*, und ihrem höchsten Herrn jederzeit hiefür *unterthan*. Diese Anschauung

von der Welt, die die Welt als Einheit fasst und unter einen einheitlichen Willen setzt, ist also nicht aus theoretischen Erwägungen, etwa über den Causalzusammenhang der Dinge, entsprungen. Denn das theoretische Erkennen und der causale Zusammenhang der Dinge ist gegen den Unterschied von Natur und Zeit gleichgültig; hier fällt alles nur als ein gleichwerthiges Seiendes in Betracht, aber eben desshalb kann auch eine wirkliche lebendige Gottesidee von theoretischen Erwägungen aus nicht gefunden werden; da bleibt es eben immer bei der blossen todten „Substanz" der Dinge oder der abstracten „letzten Ursache".

Von der Geltung des *Sittlichen* also, von der Anerkennung des *Reiches Gottes* oder der von den Menschen in Gemeinschaft mit Gott ausgeübten *Herrschaft über die Welt* als des *höchsten Gutes* hat nun speziell die christliche Lehre ihren Ausgangspunkt zu nehmen. Darin, dass nur durch die Annahme der Idee Gottes dieser höchste sittliche Zweck dem Menschen gewährleistet scheint, liegt der einzige Beweis für das Dasein Gottes. Als dieser Gewährleister, genauer als ein Gott, dessen oberster Zweck ist, die Menschen als gewöhnliche Geister in die *Einheit* mit jenem höchsten *sittlichen Zwecke*, der Herrschaft über die Welt, mit aufzunehmen und sie dadurch als am höchsten *Gute* theilhaftige zu *beseligen* — als dieser *heilige Liebeswille* in der Welt, resp. an den Menschen ist aber Gott positiv offenbar geworden in *Jesus Christus*. In ihm allein, in dieser positiven Offenbarung wird Gott erkannt, wird er *so* erkannt, wie es das sittliche Bedürfniss des Menschen verlangt. Nur in der Gemeinschaft mit ihm hat der Mensch jene Gewähr, dass seine sittlichen Selbst-Zwecke trotz aller Hemmnisse und Beschränkungen der Welt, trotz Uebel und Sünde und eigener Schuld wirklich *erreicht* werden. Auch Christus ist aber niemals zu denken abgelöst von seinen *Wirkungen:* die *Person* Christi nicht ohne sein *Werk*. Sein Werk ist nun nichts anderes als die Stiftung einer Gemeinschaft Solcher, die sich durch ihn mit Gott versöhnt wissen, d. h. der *christlichen Gemeinde*.

Von vornherein hat sich daher auch der Dogmatiker in die Gemeinde der Gläubigen, der mit Christus in Gemeinschaft Stehenden und von ihm ihre religiöse Gewissheit Herleitenden, einzurechnen: er „nimmt seinen Standpunkt in der christlichen Gemeinde." Die in dieser Gemeinde durch Gemeinschaft mit Christus gewonnene *christliche Gewissheit*, dass nicht nur die ganze Welt dem mit Gott eins gewordenen oder Versöhnten dienen, sondern auch die eigene Schuld und Sünde für die letzte Erreichung der eigenen göttlichen Bestimmung kraft des vergebenden Liebeswillens Gottes kein unüberwindliches Hinderniss biete: die Gewissheit der Rechtfertigung und Ver-

söhnung mit Gott, bildet den eigentlichen Kern des christlichen Glaubens, und nur von dieser Gewissheit aus kann der weitere Inhalt des christlichen Glaubens entwickelt werden; von hier aus ergibt sich auch leicht in geschlossen zusammenhängender Folge die Lehre vom christlichen *Leben* im Gottvertrauen, in Demuth, Geduld, Gebet und sittlicher Arbeit, sowie anderseits auch die Lehre von der gemeinsamen cultischen *Gottesverehrung* in der gottesdienstlichen *Feier,* im gemeinsamen Gebet, in Erbauung an Gottes Wort und in gemeinsamen symbolischen Handlungen.

Dies die wesentlichen Grundzüge des Ritschl'schen Lehrsystemes. Unzweifelhaft ist dieses System als eine höchst bedeutungsvolle Erscheinung in der neuern systematischen Theologie anzusehen. Es ist *eine* geschlossene Gedankenfolge, so gut wie bei Biedermann etwa, ein einheitliches System, das, gesetzt es sei einseitig, doch schon als solch geschlossenes System seinen grossen Werth hat und gegenüber der gegenwärtig vielfach herrschenden Unsicherheit in dogmatischen Dingen von vornherein imponirt. Und Ritschl hat gezeigt, dass er mit der energischen Durchführung der Grundgedanken dieses Systems auf allen Punkten der Theologie Ernst zu machen gesonnen ist; denn seine entschiedene Verurtheilung des Pietismus, wie sie z. B. in seiner „Geschichte des Pietismus" zu Tage tritt, ist durchaus nur die Consequenz jenes Religionsbegriffs, der für eine bloss gefühlsmässige Vereinigung mit Gott, ohne positiven sittlichen Inhalt, absolut keinen Platz hat; aus dem gleichen Grunde muss die mittelalterliche Mystik als ein „unterchristliches" Residuum heidnischer Naturreligion verurtheilt werden, weil sie das höchste Gut als Seligkeit ohne sittliche Anstrengung durch ein im Grunde rein physisch gedachtes Einleben oder Einsinken in Gott vorwegnehmen will, während diese Seligkeit nur die Frucht sein kann jener inneren sittlichen That, die der Glaube heisst, des In-Eins-Setzens oder in Uebereinstimmung-Bringens des eigenen Willens mit dem Willen Gottes. Und wieder folgt aus derselben Quelle der positivistisch-kirchliche Charakter dieser Theologie: die Betonung Gottes als des absoluten Willens führt dahin, in nominalistischer Weise die Thatsachen der Offenbarung in J. Christo als etwas von Gott willkürlich Gesetztes hinzustellen, für das weder die übrige Religionsgeschichte, noch das sonstige menschliche Wissen und Erkennen im Grunde einen vernünftigen Anknüpfungspunkt bietet; und wieder wird auch von daher die starke Betonung der anstaltlichen *Kirche* abzuleiten sein, als des Instituts, das, weil direkt aus der positiven Offenbarung hervorgegangen, auch direkt mit ihr in Verbindung setzt und daher alle weitere Vermittlung Gottes und der Menschen, alle *subjectiven,* mystischen Offenbarungen Gottes an den Einzelnen aufhebt.

Die consequente Geschlossenheit des Systems wird unterstützt durch die zuversichtliche Sicherheit, mit welcher der Schöpfer desselben auftritt und welche auch absprecherische Schroffheiten nicht vermeidet. Man fühlt sich daher ebenso davon angezogen, wie anderseits abgestossen und es liegt vielleicht gerade auch in diesem Umstande die Gewähr dafür, dass diese Theologie einen grossen und weitgreifenden Einfluss auf die fernere Gestaltung unserer Wissenschaft haben wird. Es ist dieser Einfluss ja auch thatsächlich schon in reichem Masse ersichtlich: Ritschl hat „Schule gemacht" in einer Weise, wie dies seit Baur und den „Tübingern" wohl von keinem Theologen wieder gesagt werden konnte. Neue Gesichtspunkte sind durch ihn nicht nur in die Dogmatik gebracht worden, sondern auch in die allgemeine Religionswissenschaft (vgl. die Arbeiten von Kaftan, Bender u. A.) und ganz besonders in die *Dogmengeschichte*, in welcher *Harnack* nun den Versuch macht, die ganze kirchliche Dogmatik als das Product der Entwicklung des Christenthums durch griechische Metaphysik nachzuweisen.

Dennoch können wir nicht urtheilen, dass diese Theologie eine völlige Reformation der Theologie bedeute und also nicht *neben*, sondern *über* jene erst geschilderten Systeme zu stehen komme. Denn sie erscheint trotz vieler wesentlicher Vorzüge doch wieder als eine „kraftvolle Einseitigkeit", so gut wie die einst mit gleichen Ansprüchen aufgetretene Hegel'sche Schule.

Beginnen wir mit der erkenntnisstheoretischen Vorfrage, so ist gewiss der Widerspruch gegen die Hegel'sche Ueberhebung des Intellectualismus vollauf berechtigt: aber während hiergegen Lipsius sowol als Schweizer eine sehr zutreffende Correctur bieten, schiesst Ritschl offenbar über das Ziel hinaus, wenn er nun die ganze Religion auf lauter Werthurtheilen aufbaut und das Interesse am An-Sich-Sein der Dinge oder das metaphysisch-theoretische Element in der Religion gänzlich leugnet.

Lipsius hat ihm bereits vorgehalten (Philos. u. Rel. p. 161), dass er selbst diesen Standpunkt nicht rein habe durchführen können. Denn er habe doch das Zugeständniss machen müssen, dass „die christliche Vorstellung von Gott unserem Vater in Christus die Vorstellungen der ersten Ursache und des letzten Zweckes als *untergeordnete Merkmale* in sich schliesse" (Rechtfert. und Versöhn. Zweite Aufl. III. 201). Damit ist doch gesagt, dass die causale Kategorie aus der religiösen Betrachtung nicht völlig auszuschliessen ist — immerhin zugegeben, dass sie darin nur ein „untergeordnetes Merkmal" bilde und die theologische Betrachtung unmittelbarer religiös fruchtbar wird. Denn darin hat Ritschl Recht, darin stimmt aber auch Lipsius und die ganze neuere Religionswissenschaft völlig mit

ihm überein, dass die Religion aus *praktischen,* nicht theoretischen Motiven entsteht: nicht den uninteressirten kühlen Reflexionen des Verstandes verdankt sie ihr Dasein, sondern dem warmen Herzblut des Gemüths.

Aber eben hier thut sich nun eine weitere Differenz auf — die Differenz im Religionsbegriffe selbst. Ritschl leitet die Religion aus dem Willen ab, aus dem Trieb der menschlichen Persönlichkeit, sich selbst als ein unbedingt Werthvolles über aller Natur zu behaupten. Dass dieser Trieb der Selbstbehauptung ein wesentlicher Characterzug der Religion ist, wird nun wieder auch von Lipsius nicht geleugnet, im Gegentheil (vgl. z. B. Dogmat. § 19, 21, 28). Allein es fragt sich, ob nicht auch hier ein Moment auf Kosten des andern geltend gemacht wird. Freilich thut die Religion nur in bestimmten Trieben, in höherer Entwicklung, in bestimmten sittlichen Willensacten sich genug: Hingebung an Gott, Glaube, Opfer, Gebet sind wie religiöse, so zugleich auch sittliche Acte und speziell ist zwischen andächtig-mystischem Träumen und wirklichem Gebet wohl zu unterscheiden. Aber sind die genannten Acte das wirklich *Erste* im religiösen Prozess? Sind sie nicht vielmehr ein zweites, Abgeleitetes? Ist nicht das Erste in der Religion, der eigentliche Nerv derselben doch das *Gefühl,* das Lebens*centrum* des Menschen, jener Herzpunkt, in welchem er sich in ihm selbst wohl unerklärbarer Weise von einem Göttlichen ergriffen fühlt, jenes „Innewerden des Unendlichen im Endlichen", wie es Schleiermacher genannt hat? Ich glaube doch, hier ist die eigentliche Genesis der Religion zu suchen: nicht in einem bloss menschlichen Triebe, sondern in einer göttlichen That, in der Offenbarung. Freilich, Ritschl taxirt diese religiösen Grundempfindungen als Mysticismus oder trunkene Naturmystik, diese Offenbarungen an das einzelne Subject als Illusionen und „angebliche Erlebnisse." Aber wird er damit dem wirklichen Bestand des religiösen Lebens gerecht — jenem „himmelhoch jauchzend, zu Tode betrübt", jener Angst der Gottverlassenheit, jenem Jubel der Gottinnigkeit, wie sie in allen Religionen mehr oder weniger rein und lauter erklingen?

Offenbar nicht. Und so berechtigt es ist, den *sittlichen* Character des Christenthums geltend zu machen, so kann daher doch auch das Christenthum nicht wohl gewürdigt werden, wenn nicht auch diejenigen Züge an ihm zum Recht kommen, die es als *Religion* mit den übrigen Religionen gemein hat. Ritschl hat es trefflich verstanden, Christus als das Centrum der christlichen Theologie, als die einzige massgebende Autorität hinzustellen unter Abweisung aller fremden „Metaphysik". Und es wäre nur zu wünschen, dass dieser Grundsatz in der kirchlichen Praxis überall noch weit besser befolgt würde als es thatsächlich geschieht. Aber Ritschl hat Christus auch

völlig isolirt; es gibt keine andere göttliche Offenbarung als die in Christus erschienene und das Christenthum kommt so zu der vorchristlichen und ausserchristlichen Religion, ja zu allem menschlich Natürlichen *nur* in ein negativ gegensätzliches Verhältniss zu stehen. Dieser Positivismus ist zweckmässig und brauchbar in der theologischen Praxis, etwa in der kurzen, auf die Hauptsachen sich beschränkenden Theologie der Katechismen; für die wissenschaftliche *Dogmatik*, für ein umfassenderes, wissenschaftliches, ebenso historisch als philosophisch wohl begründetes Verständniss des Christenthums ist er nicht ausreichend und reicht nicht hinan an die Art, wie sowol Lipsius als namentlich auch Alex. Schweizer die christliche Religion in den Zusammenhang der allgemeinen Religionsgeschichte hineinzustellen und als die Erfüllung und Vollendung der unteren Stufen, deren positive Elemente sie mit in sich aufnimmt, darzustellen wissen. Denn so gewiss jede Religion, also auch das Christenthum als eine eigenthümliche Grösse, so zu sagen als ein Individuelles aufgefasst werden muss und eben darum nur in der Person ihres Stifters zu verstehen ist, so gewiss muss doch das Christenthum, wenn es von dem Anspruch erfüllt ist, „die vollkommene, die absolute Religion zu sein" (Ritschl, Unterr. § 2), eben auch als Erfüllung der Wahrheitselemente verstanden werden, welche in den andern Religionen, ja in der im *menschlichen Wesen* überhaupt sich ankündenden Gottesoffenbarung bereits mit gesetzt sind.

Ritschl hat schön nachgewiesen, wie die höchste Sittlichkeit, die ächte *Humanität* nur unter dem beherrschenden Einfluss des christlichen *Gottesgedankens* möglich ist (Unterr. § 10). Aber auch dieser christliche Gottesglaube selbst, so gewiss er nur in seiner individuellen und „positiven" Ausprägung durch Christus kräftige Wirklichkeit geworden ist, muss doch auch wieder als ein ächt Menschliches verstanden werden, nicht als etwas, das wie eine absolut fremde Grösse an das menschliche Wesen herankommt, sondern das in diesem selbst, resp. in dessen göttlichem Grunde seinen tiefsten Anknüpfungspunkt hat. So erst gewinnt die christliche Anschauung vom Menschensohn, der zugleich Gottessohn ist und der Erstgeborne unter vielen Brüdern, innere Wahrheit; so erst treten Christenthum und Humanität auf *allen* Punkten in das richtige Verhältniss.

Doch es ist mit diesen kritischen Andeutungen genug. Nur zu lange schon habe ich Sie auf dem weiten Felde der dogmatischen Controversen der Gegenwart herumgeführt. Welches nun aber auch Ihr Urtheil sei über die Ziele, welchen diese Controversen entgegenführen müssen: darin werden Sie mit mir einverstanden sein, dass es eine grosse, tiefgründende und fruchtbare Arbeit ist, die sich so vor uns aufthut. Ich glaube, wenn die alte Orthodoxie Respect einflösst

durch die Tiefe und Geschlossenheit ihrer dogmatischen Arbeit: *auch unsere heutige Theologie hat sich ihrer Leistungen auf diesem Gebiete nicht zu schämen.* Und ist auch das letzte lösende Wort gerade in den gegenwärtigen Controversen noch nicht gesprochen: stehen die verschiedenen dogmatischen Systeme noch unversöhnt neben einander; ist es auch Ihrem Referenten nicht möglich, mit jenem speculativen Tiefblick, der die Gegensätze in der Einheit schaut, dieses letzte versöhnende Wort zu sprechen und Ihnen damit für die lange und angestrengte Gedankenarbeit ein befriedigendes Aequivalent zu bieten: den einen Eindruck haben Sie doch wohl gewonnen, dass all dieser unendliche Aufwand von wissenschaftlicher Gedankenarbeit von allen hier betheiligten Seiten auch heute einzig und allein unternommen im Interesse des reinen evangelisch-christlichen Glaubens, unternommen wird einzig und allein in der Zuversicht, damit die Grösse und Herrlichkeit *dessen* immer deutlicher vor aller Welt zu erweisen, den der christliche Glaube als den Weg und die Wahrheit und das Leben zu bekennen auch heute nicht aufgehört hat. Und vielleicht darf ich mich daher damit trösten, dass Sie, die *praktischen* Diener dieses evangelisch-christlichen Glaubens, um dieses letzten Eindrucks willen auch von dem durch meine Unzulänglichkeit etwas mühevoll gewonnenen Einblick in die Denkarbeit seiner *wissenschaftlichen* Vertreter schliesslich doch mit etwelcher inneren Befriedigung scheiden können. Und damit wäre dann auch völlig befriedigt

der Referent.

Zu unserem grossen Leid ist Herr Pfarrer Rüetschi, während diese Arbeit unter der Presse war, einer Lungenentzündung in der Vollkraft seines unermüdlichen Schaffens erlegen. Die Kirche und die theologische Gelehrsamkeit verlieren an ihm einen charaktervollen Diener und berufenen Wortführer, unsere Zeitschrift einen treuen Mitarbeiter, der allezeit warmen Antheil an ihrem Gedeihen genommen hat.

Die Redaction.

Die christliche Ehefrage im Verhältniss zur antiken.*)

Von *Julius Studer,* Pfarrer am Kantonsspital Zürich.

Die Ehe (ewa, eha, ea, d. h. Gesetz), als die anerkannte Vereinigung zweier Personen verschiedenen Geschlechtes zur dauernden Lebensgemeinschaft, bildet die Grundlage der Familie, deren Charakter für den Wert, die Stellung und das Schicksal der Völker entscheidend ist. In der gegenseitigen Ergänzung zum Normalmenschen findet die Ehe ihre psychologische, in dem Gebote einer vernünftigen Beschränkung der Triebe ihre sittliche, in dem Interesse des Staates an der Forterhaltung des menschlichen Geschlechtes ihre rechtliche, in dem fast gleichen Zahlenverhältnisse der beiden Geschlechter ihre anthropologische Begründung als Monogamie. Das Gesetz aller Kulturvölker bestimmt die Ehe als ein auf Lebenszeit eingegangenes Verhältniss des höchsten Vertrauens, innerhalb dessen sich Mann und Weib als solche erkennen und verwirklichen. Inwiefern eine rechte Ehe nur durch die freiwillige Uebereinstimmung beider Theile zustande kommt und bürgerliche Wirkung hervorbringt, erscheint die Eheschliessung als ein Vertrag. Bei ihrer Einführung setzte die Ehe einen bereits ziemlich entwickelten Kulturzustand voraus. In der Geschichte derselben spiegelt sich die unverkennbare Veredlung der menschlichen Civilisation. Je reiner und sittlicher das Ehe- und Familienleben, desto reiner der Kern einer Nation, desto edler ihre Geschichte. Die Ehe ist das wichtigste Symptom des Nationalcharakters und der Kulturstufe eines Volkes. Die begabteren und aktiveren Völker der Erde sind heute über den Begriff der Ehe im wesentlichen einig. Die Frage, ob Polygamie oder Monogamie das erste gewesen, ist geschichtlich noch nicht abgeklärt. Die Erscheinung, dass bei einfachen Völkern (Arabern, Egyptern, Germanen), wie unter den Thieren, die Monogamie vorherrschend war, bestimmt einzelne Forscher, das letztere anzunehmen. Doch fand wohl wahrscheinlich im Anfang die freie Vermischung der Geschlechter ohne Rücksicht auf Dauer oder Bande der Blutsverwandtschaft statt, infolge dessen Weiber- und wohl auch Gütergemeinschaft herrschte. Solche Weibergemeinschaft berichten griechische Autoren, z. B. Herodot von skythischen und äthiopischen Stämmen.

---

*) Quellen: *Ersch & Gruber*, Encyklopädie. *Herzog,* Reallexikon. *Lübker,* Realwörterbuch des klassischen Alterthums. *Marquardt,* römische Privatalterthümer. Dr. *A. Rossbach,* Untersuchungen über die römische Ehe. *Bluntschli,* Staatswörterbuch. *Volkmar,* Jesus Nazarenus. *Alex. Schweizer,* Zwingli gegen Luther. Prof. *J. Kohler* (Würzburg), Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft VII. 3. Chinesisches Eherecht.

Die geregelte *Polygamie* ist bereits ein grosser Fortschritt, der Uebergang zu dem noch höhern Grade der *Monogamie* bildet eine Entwicklung, welche derjenigen des aus dem *Polytheismus* sich herauskämpfenden *Monotheismus* so ziemlich parallel läuft. Wirkliche Liebe ist einzig in der Monogamie möglich. Die Polygamie, im Gegensatz zur *Polyandrie* als einem Produkt der Armut (wie z. B. auf Ceylon, in Ostindien und Tibet), ist im allgemeinen nur die Frucht des Reichthums und einer ungezähmten Sinnenlust, zuweilen auch die Folge politischer und socialer Rücksichten, widerstreitet aber immer dem höhern Sittengesetz. Wir brauchen da nicht einmal bei den Türken Umschau zu halten; auch die allerneuesten Berichte über die Polygamie bei den Mormonen lauten übereinstimmend: Sie entehrt das Weib, macht den Mann zum gemeinen Wüstling, und ist eine Pflanzstätte aller Untugenden und bösen Leidenschaften, sowie der schrecklichsten Sünden und Laster. In seiner Bill gegen die Mormonen zog der amerikanische Präsident Cleveland an vorletzter Weihnacht eine Parallele zwischen den Familien der Polygamisten und Monogamisten und bemerkte unter Anderem: Diese sind die Basis aller bürgerlichen Tugenden, jene mit ihren freudlosen, zertretenen, unweiblichen Müttern das gerade Gegentheil.

Die meisten sogenannten *Naturvölker* leben polygamisch: die Stellung der Frau ist bei ihnen eine sehr untergeordnete; der Mann besitzt die unbeschränkte Herrschaft, und die Ehe währt nur so lange, wie es ihm gefällt. Zum Theil wird gar kein Werth auf die eheliche Treue gelegt, ja oft sogar die eigene Frau Fremden angeboten. Erwacht aber einmal das Gefühl der Familienrechte, so wird der ausschliessliche Besitz des Weibes zur Ehrensache. Die Frauen werden bewacht, eingeschlossen und die Untreue mit den härtesten Strafen geahndet. Wo die Polygamie erlaubt ist, hat der Mann allein ein Recht auf die Treue der Frau. So war es im ganzen Orient, so ist es zum grossen Theil heute noch daselbst.

Auch bei den *Kulturvölkern* in Asien ist die Polygamie vorherrschend. Für die *Hindus* lässt sich vielleicht ursprünglich die Monogamie annehmen: wenigstens für die höheren Stände und Kasten ist aber auch die Polygamie gestattet. Die Hauptfrau indessen muss aus der ebenbürtigen Kaste des Mannes sein. Kauf und religiöse Hochzeitsgebräuche waren die allen Ständen gemeinschaftliche Form der Eheschliessung. Später fiel der Kauf weg, und nur die Hochzeitsgebräuche und der Consens der Eltern machten das charakteristische Merkmal aus. Später fiel auch der Consens weg, und die Ehe ward durch den Bräutigam entweder auf gewaltsame Weise oder in Uebereinstimmung mit dem Weibe herbeigeführt. Verletzung der

PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

ehelichen Treue wird streng bestraft. Dem verstorbenen Mann folgen die treuen Frauen auf den Scheiterhaufen.

In den Ländern der *Buddha*religion (China, Japan etc.) gestattet das Gesetz die Polygamie, doch hat nur *ein* Weib den Rang und die Stellung einer Frau, aber die Nebenfrau, wenn auch gewöhnlich ohne Verlöbniss und Eheschliessung verbunden, ist doch keine Konkubine, sondern wirkliche Frau, denn ihre Kinder tragen den Namen des Mannes und sind erbberechtigt. Die Frau bleibt in steter Abhängigkeit, vor der Ehe von ihrem Vater, in der Ehe von ihrem Mann, nach dessen Tode von ihrem ältesten Sohne. Die Ehefrau wird nicht blos zum Schein, sondern wirklich durch die Geschenke des Mannes gekauft, aber auch verkauft; ihr Erbrecht ist beschränkt. Der Verlöbnissvertrag, mit dem Charakter eines rechtlich bindenden Kaufvertrages, ist Sache der beiden Familien und verpflichtet zur Eheschliessung, kann aber mit gegenseitiger Einwilligung wieder gelöst werden. Ganz besonders verpönt und mit Erdrosselung bestraft wird die *Polyandrie*. Von grosser Bedeutung und ein Grundzug des chinesischen Wesens ist die *Exogamie*, d. h. das Heirathen ausserhalb der Familie. Verboten und nichtig ist die Ehe eines Buddha- oder Laotsepriesters, die Ehe eines Sklaven mit einer Freien, eines Mandarinen mit der Tochter oder dem Weibe seines Unterthanen, eines Beamten mit der Tochter eines in Untersuchung befindlichen Mannes, gleichwie die Ehe eines Mannes der höhern Klasse mit einer Musikantin oder Schauspielerin.

Die Ehescheidung, nicht schwierig, aber sehr theuer und darum selten, ist gestattet auf beiderseitige Uebereinkunft und wegen Ehebruch, Kinderlosigkeit, Lüsternheit, Missbetragen gegenüber den Schwiegereltern, Geschwätzigkeit, Diebsgelüsten, Eifersucht, Gebrechlichkeit. Dem Weibe ist die Ehescheidung nicht erlaubt, ausser bei Verschollensein des Mannes während 3 Jahren, allein eine zweite Ehe der Frau wird ungern gesehen.[1])

Sehr bedeutungsvoll war die Ehe bei den *Parsen*, ebenfalls Monogamie mit Gestattung von Konkubinen. Ehelosigkeit brachte Schande hienieden und Strafe auch in jener Welt. Es war das offenbar ein Uebergangsstadium von der Polygamie zur Monogamie.

Dagegen huldigten die *Assyrer* und *Babylonier* entschieden der Polygamie. Gleichem Luxus ergaben sich die höhern Stände *Egyptens:* doch war *eine* Frau immer die bevorzugte, und die Priester mussten Monogamen sein.

---

[1]) Prof. J. Kohler in Würzburg, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, VII. 3. Chinesisches Eherecht.

Ueberhaupt ist der Gedanke der Monogamie dem Orient nicht ganz fremd, einzelne Aeusserungen und Sitten unter den arischen und semitischen Völkern geben Zeugniss, dass dies den höhern Menschenrassen als das Ideal der wahren Ehe gleichsam angeboren ist. Die Juden besonders, wie wir später sehen werden, sind von der ältern, durch das mosaische Gesetz erlaubten Polygamie seit der Heimkehr aus dem Exil in Babylon zu der bessern Sitte der Monogamie übergegangen.

Aber erst im *Occident*, unter den eigentlichen Culturvölkern der alten Welt, den Griechen und Römern, tritt uns die bedeutsamere und würdigere Auffassung der Ehe entgegen, freilich nicht von Anfang an, sondern auch hier haben sich die Anschauungen erst in ganz allmähliger Entwicklung geläutert. Kauf und Raub der Frau sind anfangs weit verbreitet. Aristoteles[1]) berichtet uns ausdrücklich, dass bei den *Griechen* in der Urzeit der Kauf als Eheschliessungsform üblich war. Später wird der Kauf zum Symbol, endlich erlischt er völlig und an Stelle seiner civilrechtlichen Wirkung bleibt die ἐγγύησις, die Verlobung, welche durch den Gewalthaber oder Vormund der Braut, oder, fehlte dieser, durch einen Magistrat vollzogen wurde. Der Hochzeit gehen immer Sponsalien voraus, sie selber gilt als eine religiöse Feier, bleibt aber ohne Act der Trauung oder Einsegnung. Die Verlobten besuchen der Tempel, sprechen Gebete, bringen Opfer dar, aber die Gegenwart die Priester ist nicht nothwendig. Es findet kein Gegensatz zwischen religiöser und civilrechtlicher Eheschliessung statt, sondern das Bedürfniss einer religiösen Weihe, durch welche die Ehe geheiligt wird, ist gleichmässig vorhanden. Es fehlt in Hellas jener Antagonismus des Neuen und Alten, welcher in Rom die Institute der verschiedensten Zeiten, wenn auch nur der Form nach, neben einander bestehen lässt.

Solange die Griechen im Zustande der Barbarei sich befanden, war bei ihnen das Loos des weiblichen Geschlechtes demjenigen im Orient sehr ähnlich. Doch wird die Monogamie bereits auf Cecrops, also ins 15. Jahrhundert vor Christo zurückgeführt, wie auch ein uralter Zusammenhang der Ehe und der agrarischen Kulte besteht, welch letztere ebenfalls dem ältesten Colonisator und König Attica's zugeschrieben werden. Aber noch lange kam es vor, dass der Mann neben der rechtmässigen Gattin auch ein Nebenweib hatte. Im Ganzen war überhaupt die Ehe bei den Griechen immer nur ein rechtlich politisches Institut, bestimmt, dem Staate Bürger zu verschaffen und Haus und Vermögen der Einzelnen zu erhalten, weil der Staat sonst unmöglich bestehen konnte. Liebesromantik, geistiges Zusammenleben

[1]) Politic. 2, 5, 11.

blieb demselben in der Regel fern. Die griechischen Frauen lebten in ihren Gynaceen abgesperrt und lediglich mit häuslichen Arbeiten beschäftigt unter ihren Sklavinnen. Von einer sozialen Kultur der Frauen war selbst in dem fein gebildeten Athen so wenig zu verspüren, dass Männer, wie Perikles und Sokrates, wenn sie die geistigen Vorzüge des Weibes geniessen und in gesellschaftlichem Verkehr mit Frauen sich erfrischen wollten, nicht den Umgang mit ihren Ehefrauen, sondern die Gesellschaft der Hetären aufsuchten. Es war das bereits ein Symptom der Zersetzung des Familienlebens und des Hand in Hand damit gehenden Verfalles des politischen Lebens, der Anfang vom Untergang des alten Griechenland.

In spätern Zeiten nahm das Treiben der Hetären und Aspasien noch bedenklicher überhand, zumal die Bildung der Töchter des Hauses wenig gepflegt wurde, diese daher als Gattinnen die Männer nicht zu fesseln vermochten. Gerade in der griechischen Blüthezeit war die Stellung der Ehefrau eine sehr niedrige, der Sklavin ähnliche. Dass aber doch auch das Pantoffelregiment da und dort Platz hatte, beweist uns am besten die liebenswürdige Gemahlin jenes grossen Weltweisen, der mehr Muth hatte, den Schirlingsbecher an seine Lippen zu setzen, als seiner Xantippe die Zähne zu weisen.

In Folge der zunehmenden Abneigung gegen den Ehestand erfolgten staatliche Verordnungen zu Gunsten von armen heiratsfähigen Mädchen und gegen die Junggesellen, denen in Sparta z. B. der Besuch der öffentlichen Spiele untersagt wurde.

Erstes Erforderniss zu einer rechtsgültigen Ehe war die bürgerliche Herkunft der Brautleute; dagegen bildete die Verwandtschaft mit einander, ausser die der Eltern und Kinder, kein Hinderniss.

Die Ehe bei den *Römern* hiess im allgemeinen *conjugium*, weil die Eheleute gleichsam an *einem* Joche ziehen. Es bezeichnet dieser Ausdruck einfach den Stand des conjux, des Ehegatten. Dem Begriffe nach hiess die Ehe *matrimonium*, weil das Weib dadurch eine Mutter von erbberechtigten Kindern werden soll; dem Gesetze nach *connubium*, d. h. die Fähigkeit, eine Ehe zu schliessen, im Gegensatz zum *contubernium*, der geschlechtlichen Vereinigung der Sklaven, welche kein matrimonium ist, und dem *concubinatus*, d. h. der Ehe zur linken Hand, welche zwar gesetzlich anerkannt, aber monogamisch war. Die Ehe fand gesetzmässig auf Grund des jus connubii nur zwischen Bürgern und Bürgerinnen, wie auch den mit diesem jus begabten Fremden, seit der lex Canuleja (445 vor Chr.) auch zwischen Plebejern und Patriziern statt, und setzte nicht nothwendig, aber üblich eine feierliche Verlobung, sponsalia, unter Einwilligung beiderseitiger Väter oder Gewalthaber und in Gegenwart der Verwandten voraus. Als

Unterpfand des Versprechens gab der Bräutigam der Braut den Verlobungsring, annulus pronubus.

Der Modus, die Handlung für die Eheschliessung war dreifach:

1) Der *Scheinkauf, coëmtio,* an orientalische Sitten und jüdische Formen anklingend, ursprünglich ein wirklicher Kauf, ein patriarchalisches Recht, im Zusammenhang mit dem Recht des Kinderverkaufes, welches einem jeden römischen Familienvater zustand, mehr auf dem von den etruskischen und latinischen Stämmen bewohnten ebenen Lande gebräuchlich, an unsere trockene Civilehe erinnernd. Unter Darreichung kleiner Münzen und unter bestimmten ausgesprochenen Formeln, unter den Ceremonien des Wassers und Feuers und unter gewissen Hochzeitsgebräuchen und Opfern wurde diese Ehe vor 5 Zeugen geschlossen, durch den Kauf begründet, durch die Hochzeit vollzogen und unter den Schutz der Götter gestellt [1]). Der Mann war damit Herr der Frau, erhielt ihr Vermögen und sie trat gleichsam in das Verhältniss einer Tochter zu ihm. Diese mancipatio konnte nur durch remancipatio gelöst werden.

2) Weit feierlicher, von höchstem Alterthum, mehr im Gebirge vorkommend, war die *confarreatio.* Wahrscheinlich sabinischen Ursprungs, war sie ein Ueberrest aus einer religiösen Urzeit, wo Civilrecht und Sacralrecht noch in innigster Verbindung waren, wo jene wunderbare Harmonie politisch-religiöser Gewalten bestand, durch welche die älteste römische Staatsverfassung ausgezeichnet ist. Meist den Patriziern eigenthümlich, stammt sie aus einer Zeit, wo noch alle Priester Patrizier waren. Zur Kaiserzeit wurde diese Form nur auf die Priesterschaft der flamines beschränkt, und ging, als diese 394 n. Chr. unter Theodosius aufgehoben wurden, für immer unter. Diese confarreatio erfolgte unter Vorstand des pontifex maximus und seines Collegiums [1]) oder des flamen dialis, des römischen Opferpriesters vor 10 Zeugen und den Haruspizen. Es ward ein Schaf geschlachtet, und die beiden Verlobten, auf zwei mit dem Fell des geopferten Thieres bedeckten Sesseln verhüllten Hauptes sitzend, assen von einem Kuchen aus Mehl, Wasser und Salz (far, panis farreus, libum farreum), also eine Art kirchlicher Trauung oder Vermählung, nicht Vermehlung, wie man buchstäblich meinen könnte. Die rechtliche Stellung war dieselbe, wie bei der coëmtio. Die Frau kam aus der väterlichen Gewalt in die des Mannes, ward mater familias und domina domus (Familienmutter und Hausherrin) und trat in bestimmte Erbrechte. Nur auf ebenso feierliche Weise konnte diese Ehe durch diffarreatio wieder getrennt werden.

[1]) Tacit. Annal. 12, 6.

[1]) Tacit. Annal. 4, 16.

3) Wenig umständlich und viel spätern Ursprungs war der *usus* oder die *Verjährung,* eine Uebergangsform aus der Periode, wo bloss strenge Ehen bestanden, in die Zeit, wo die freie Ehe aufkam, ein Modus, der eine gewisse Aehnlichkeit zeigt mit den in manchen ländlichen Kreisen unseres Vaterlandes noch üblichen, an den Kiltgang sich anschliessenden Zwangsheiraten der Bauern. Nach dem usus erhielt nämlich ein Mädchen gesetzliche Gattenrechte, wenn sie mit Einwilligung ihrer Eltern oder Vormünder ein volles Jahr mit einem Manne zusammenlebte. Der Vater verkaufte die Tochter nicht, sondern behielt sie eventuell in seiner Gewalt. Eine Abwesenheit von 3 Nächten nacheinander aus der Wohnung des Mannes unterbrach die Verjährung und die Frau blieb in der Gewalt der Eltern oder Vormünder. Die Hochzeitsgebräuche waren je nach den Umständen mehr oder weniger festlicher Art, hergebracht war das Hochzeitsmahl.

Diese Form der Ehe kam nach und nach ausser Gebrauch und wurde schliesslich aufgehoben. Aehnlich erging es den übrigen Formen. Unter Augustus galt der Satz: die Ehe wird formlos geschlossen, es braucht weder eine coëmtio, noch eine confarreatio, der blosse consensus maritalis genügte.

An *Ehehindernissen* kannte der Römer in der republikanischen Zeit die Verwandtschaft zwischen Ascendenten, Descendenten und Geschwistern. In der Kaiserzeit (Gesetz des Augustus) wurde verboten die Ehe zwischen Schwiegereltern oder Schwiegerkindern, Stiefeltern und Stiefkindern und mit den Geschwistern eines Ascendenten (Onkel, Tante, Grossonkel etc.). Ein Senator oder eine Person senatorischen Standes durfte bei Strafe der Infamität keine Freigelassene und keine Schauspielerin heiraten. In christlicher Zeit unter Justinian durfte auch keine Heirat zwischen Adoptiveltern und -kindern, Stiefgeschwistern und Verschwägerten, zwischen Taufpathen und Täuflingen stattfinden. Die Entwicklung der Eheverbote von der ältesten Zeit an zeigt, dass diejenigen unter Cognaten eingeschränkt, die unter Affinen ausgedehnt wurden.

Die römische Ehe war also von Anfang an und blieb strenger monogamisch, als die griechische. Das bürgerliche Recht schützte in alter Zeit ihren rechtlichen Bestand durch seine Formen, (coëmtio und confarreatio) und in späterer Zeit durch die Rücksicht auf gemeinsame eheliche Gesinnung (maritalis affectio, consensus). Die römischen Juristen (wie z. B. Modestinus L. 1 D. de ritu nuptiar.) haben den Begriff der Ehe vollkommen erkannt: „Die Ehe ist die Verbindung von Mann und Frau und die Gemeinschaft alles Lebens, des göttlichen und menschlichen Rechtes.“ Ja die Institutionen (§ 1 J. de patr. pot.) erklären sie sogar für „eine ungetheilte Lebensgemeinschaft“ (individuana, wohl nicht untheilbar!).

Im Gegensatz zum Orientalen legt der Römer einen Wert auf die innere Tugend der weiblichen Keuschheit, und indem er ihr vertraut, gibt er der Frau grössere Freiheit. Ohne Vergleich war daher die Stellung der römischen Frau gegenüber ihren Genossinnen im Orient und selbst in Griechenland höher. In Rom erhielt sie — denken wir nur an den bis auf den heutigen Tag geltenden Ehrennamen Matrone — die Würde und Bedeutung, vertreten durch eine grosse Zahl edler und hochgebildeter Frauen, welche einer vollen Einsetzung des Weibes in alle natürlichen Rechte durch das Christenthum den Weg ebneten.

Aber die römische Ehe ist in ihren Consequenzen noch nicht durchgeführt. Das ältere strengere Recht gab dem Manne eine übertriebene Gewalt über die Frau, das spätere laxere stellte beide wie zwei Fremde einander völlig selbständig gegenüber. Das religiöse Moment wurde von dem bürgerlichen ganz verdrängt; und das bürgerliche erwies sich nicht stark genug, um die Institution vor dem Verfall zu wahren.

Auch galt im alten Rom für Ehebruch nur der unkeusche Umgang der verheirateten Frau mit einem andern Manne, gleichviel ob dieser verheiratet war oder nicht. Ein verheirateter Mann aber brach die eigene Ehe nicht, er konnte nur eine fremde Ehe brechen. Erst unter Augustus wurden beide Verbrecher mit Verbannung und theilweisem Verluste ihres Vermögens bestraft.

Dies ist in Kürze und im Wesentlichen die Ehefrage, wie sie sich bei den heidnischen Völkern der alten Welt stellte. Von den beiden Elementen, dem Kauf und der religiösen Hochzeitsfeier, geht alle Entwicklung aus. Einst einheitlich verbunden, trennen sie sich späterhin, woraus neue Formen entstehen. Der Kauf wird religiös gewendet, der Preis wird, statt als Entgelt dem Vater der Braut, als Tribut den Göttern dargebracht. Aber so gross auch die Fortschritte sind, welche die alten Völker über die Institute der Urzeit hinaus gethan haben: sie wandeln zwar die alten Formen um, aber lockern sie nur auf und vermögen nicht wahrhaft neue zu schaffen. Das religiöse Element sank immer tiefer, und erst das Christenthum führte eine durchgreifende neue Gestaltung in der Ehe herbei.

Treten wir daher nun auf den Boden der Bibel hinüber, zunächst auf den des A. T.

Auch bei den *Hebräern*, wie bei allen Kulturvölkern, wurde die Schliessung einer Ehe als wichtiges Familienereigniss angesehen und begangen. Es war Sache der Eltern,[1]) dem heiratslustigen Sohne

[1]) Jud. 14, 2; 1. Mos. 24, 3 fg., 21, 21; 34; 38.

eine Gattin zu suchen oder darum zu werben. In der Regel wurde vom Bräutigam selbst oder von dessen Eltern die Braut ihrem Vater abgekauft. Dieser verlangte für dieselbe, nach Analogie des Preises für Sklaven, einen Kaufpreis, dessen Betrag sich auf 30—50 Seckel und höher belaufen konnte und zur einen Hälfte in Silber, zur andern in Naturalien zu entrichten war.[1]) Ersatz dafür waren auch Knechtesdienste, tapfere Kriegsthaten, Tödtung gefährlicher Feinde etc.[2]) Ausserdem vertheilte der Bräutigam Geschenke an die Braut und ihre Angehörigen. Früher bekam eine Braut nur selten eine Mitgift, später in der Regel und zwar reichlich.[3]) Der Ehevertrag wurde zwischen den Eltern des Brautpaares mündlich im Beisein von Zeugen und unter feierlichen Eiden abgeschlossen.[4]) Eine gesetzliche Form der Trauung kommt nirgends vor; erst die spätern Juden kennen schriftliche Heiratskontrakte. Die Hochzeit selber war glänzend und geräuschvoll und dauerte gewöhnlich 7 Tage und darüber. Am Brautabend wurde ein Segen über das Paar gesprochen.[5])

Das mosaische Gesetz untersagte im allgemeinen die Ehe zwischen zu nahen Blutsverwandten und bestimmte die verbotenen Fälle auf 12: Mutter, Tante, Schwester, Schwägerin, Schwiegertochter, Enkelin, Mutter und Tochter zugleich oder zwei Schwestern auf einmal.[6]) Der Grund mag wohl weniger die Erhaltung der Zucht in den Familien gewesen sein; vielmehr ist hierin theils das alte Herkommen zum Gesetz erhoben, theils gingen diese Verbote hervor aus einem natürlichen Gefühle, das sich vom Bekannten, Gleichartigen abkehrt und durch physiologische Gründe und schädliche Folgen unterstützt wird, theils drängte zu ihrer Aufstellung auch der Gegensatz gegen egyptische und kanaanitische Sitte. Die Uebertreter sollten gesteinigt, ihre Leichen zur Verschärfung der Strafe verbrannt werden. Doch wurden diese Vorschriften nicht immer gewissenhaft gehalten, zumal das vormosaische Alterthum so viele Beispiele von Ehen näherer und entfernterer Verwandten darbot.[7]) Die Heirat mit der Halbschwester und unter Geschwisterkindern scheint keinen Anstoss erregt zu haben, ja erlaubt gewesen zu sein. Späterhin ging namentlich die herodianische Familie mit dem schlechten Beispiel ungesetzlicher Ehen voran.[8])

[1]) 5. Mos. 22, 28 f.; Hos. 3, 2 f.; 1. Sam. 18, 25. Ps. 16, 3; Lev. 27. 3. Tacit. Germ. 8, 5; Herod. 5, 6; Iliade 11, 243; Odysse 8, 318.

[2]) 1. Mos. 29, 18. 20, 26 f.; 24, 53. Jos. 15, 16; Jud. 1, 12. 1. Sam. 17, 25; 18, 21 f.

[3]) Jos. 15, 18; Tob. 8, 21.

[4]) Ruth 4, 11; Mal. 2, 14. Tob. 7, 14; Mth. 25, 1 f.

[5]) Tob. 8, 1.

[6]) 3. Mos. 18, 6, 9 ff.

[7]) 1. Mos. 20, 12; 24, 4, 48; 26, 34 f.; 28, 1 ff. 29, 19; 5. Mos. 27, 22; 2. Sam. 13, 13.

[8]) Mth. 14, 4; Marc. 6, 17.

Unzulässig waren nach dem Gesetze ferner Ehen mit Gliedern der 7 kanaanitischen Völkerschaften, denen einst die Israeliten ihr Land hatten abkämpfen müssen.[1]) Es sind dies die Kanaaniter, Hethiter, Amoriter, Heviter, Jebusiter, Pheresiter und Girgasiter: wohl zu unterscheiden sowohl von den Ureinwohnern (Horitern, Refaim, Enakim) und den arabischen Eindringlingen (Amalekitern, Kenitern), als von den hebräischen Völkerfamilien (Moab, Ammon, Edom, Israel). Der Grund jenes Verbotes war die nach der Erfahrung wohlberechtigte Furcht vor der Verführung zum Götzendienst.[2]) Doch wurde dieses letztere Verbot, besonders vor dem Exil, noch weit häufiger übertreten als das erste.[3]) Auf andere Ausländer bezog sich dasselbe nicht, und so finden wir namentlich Egypter, Aethiopier, Ismaeliter, Ammoniter und Moabiter mit Israeliten verheiratet, wie denn auch die Ehe mit einer kriegsgefangenen Ausländerin vom Gesetz nicht beanstandet war.[4]) Davids Urgrossmutter stammte z. B. aus Moab. Allein neben dieser milden Ansicht und Praxis scheint parallel stets eine strengere gewaltet zu haben, welche besonders nach dem Exil so überhandnahm, dass die Verstossung aller ausländischen Weiber sammt ihren Kindern durchgesetzt werden konnte.[5])

Besondern Beschränkungen war die Ehe der Priester unterworfen. Diese durften nur eine reine Jungfrau oder ehrbare Wittwe heiraten, ja in späterer Zeit nur eine Israelitin und, wenn eine Wittwe, nur die eines Priesters.[6]) Ueberhaupt wählten sie sich gerne Priesterstöchter. Nur in einer Zeit der Gesetzlosigkeit und Verwilderung kamen Ehen zwischen Priestern und kanaanitischen Weibern vor.[7]) Die Hohenpriester durften nur eine Jungfrau, dafür aber auch aus den Familien der Grossen des Landes, ja selbst der Könige begehren.

Die Erhaltung des Stammgebietes bezweckte das Gesetz über die *Erbtöchter*, welche nur innerhalb ihres Stammes heiraten sollten; der Erhaltung der Familie aber diente die eigenthümlich hebräische Einrichtung der *Levirats-* oder Schwagerehe (levir = Schwager), welche schon als Sitte der Patriarchenzeit erwähnt, später aber gesetzlich normirt wird, in Verbindung mit dem Ausschuhungs- oder Abschuhungsrecht (Chaliza).[8]) Die Ehe eines kinderlos verstorbenen

[1]) 1. Mos. 10.
[2]) 2. Mos. 34, 11; 5. Mos. 7, 3.
[3]) Jud. 3, 6; 14 f. 1. Reg. 7, 14.
[4]) 3. Mos. 24, 10; 4. Mos. 12, 1 f.; 1. Chron. 2, 17; 1. Reg. 14, 21; Ruth 1. 4; 5. Mos. 21, 10 f.; — 2. Mos. 34. 16.
[5]) 4. Mos. 12, 1; Jud. 14, 3; 1. Reg. 11, 1 f.; Esra 9, 2 ff.; 10, 3 f.; Neh. 13, 23.
[6]) Luc. 1, 5.
[7]) Esra 9, 1 f.; Neh. 13, 28 ff.
[8]) 1. Mos. 38, 8 ff.; Mth. 22, 23 f.; Jud. 10, 1. 5. Mos. 25, 4—10; Ruth 4, 10, cf. 5 f.

Israeliten setzte nämlich sein hinterlassener Bruder oder, wenn kein solcher vorhanden war, der nächste Verwandte fort und der älteste Sohn aus dieser neuen Ehe erhielt den Namen als Sohn des Verstorbenen, damit der Name desselben nicht erlösche in Israel. Etwaige Verweigerung, diese ehrenvolle Pflicht zu erfüllen, musste der Schwager gerichtlich erklären. Das Weib zog ihm einen Schuh aus, spie ihm in's Gesicht, und sein Leben lang hiess er der Barfüsser.

Vielweiberei erscheint, wie bei allen orientalischen Völkern, auch bei den Hebräern frühzeitig als herrschende Sitte.[1]) Das mosaische Gesetz lässt sie bestehen, begünstigt sie aber nicht, und verbietet nur aus Gründen der Blutsverwandtschaft, Mutter und Tochter oder zwei Schwestern zugleich zu heiraten;[2]) ferner, eine Frau gegenüber der andern zu bevorzugen.[3]) Fürsten und Vornehme pflegten zahlreiche Weiber und Kebsweiber zu nehmen. Letztere wurden namentlich aus Sklavinnen und Kriegsgefangenen gewählt,[4]) und waren gleichfalls an die verbotenen Grade gebunden, durften nicht verkauft werden und konnten Familienrechte erlangen.[5]) Ihre Söhne wurden zwar in die Geschlechtsregister eingetragen, erbten aber nichts, sondern wurden mit Geschenken abgefunden oder gar nach des Vaters Tode verstossen.[6])

Allmählig sehen wir im israelitischen Volke die Polygamie zurücktreten, wie sie auch, ausser bei den Reicheren, nicht sehr vorgeherrscht zu haben scheint. Im Hinblick auf die übeln Erfahrungen der salomonischen Zeit verbietet ein späteres Gesetz dem König, viele Weiber zu halten;[7]) die grosse Menge des Volkes schränkte sich selbst aus ökonomischen Gründen ein.[8]) Frühzeitig wurde es Sitte, bloss zwei Frauen zu nehmen. Die Polygamie, obwohl gestattet, wurde mehr und mehr in ihrer Disharmonie empfunden; denn Widersacherin und Nebenfrau war, wie in der chinesischen Sprache, auch bei den Hebräern dasselbe Wort צָרָה (Dr. Furrer, die hebr. Sprache, pag. 18). Von da blieb nur noch ein Schritt bis zur Monogamie, welche schon der Schöpfungsbericht als das ursprüngliche, weil ideale Verhältniss betrachtete und darum in den Anfang, in das goldene Zeitalter setzte. 1. Mos. 2, 18 f. cf, 24 heisst es ausdrücklich: *„seinem Weibe“*: und

[1]) 1. Mos. 4, 19; 28, 9; 29, 16; 37, 2; 46, 10.
[2]) 2. Mos. 21, 8 ff.; 5. Mos. 21, 15.
[3]) 1. Mos. 25, 1. 6; Jud. 8, 30; 2. Sam. 3, 1 ff.
[4]) 5. Mos. 21, 10 ff.
[5]) 2. Mos. 21, 7 ff.
[6]) 1. Mos. 25. 6; 24, 36; 36, 12. Jud. 11, 2.
[7]) 5. Mos. 17, 17.
[8]) 1. Sam. 1, 26; 2. Chr. 24, 3.

bezeichnend genug haben die LXX, doch wohl nur im Interesse der Monogamie, diese Stelle: וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד erweitert zu dem Vers: *οἱ δύο ἔσονται εἰς σάρκα μίαν*, die *beiden* werden *ein* Fleisch (Leib) sein. So wird auch die Stelle überall im N. T. angeführt.[1]) Propheten, wie z. B. Jesaja, haben nur *eine* Frau, die Sprüche setzen nur *eine* voraus.[2])

Endlich nach dem Exil gelangt die Monogamie zur unbestrittenen Herrschaft und damit steigt auch die Ansicht von der Würde und Heiligkeit der Ehe.[3]) Sie wird als ein *Gottesbund* aufgefasst, bei dessen Schliessung Jahwe Zeuge ist. Darum stellen die Propheten auch umgekehrt den Bund Jahwe's mit dem auserwählten Volke unter dem Bilde der Ehe dar,[4]) ein Bild, das dann späterhin in christlicher Erneuerung auch auf das Verhältniss von Christus als Mann der Gemeinde angewendet und erweitert wurde.[5]) Um Christi Geburt hörte die Polygamie ganz auf; die Zeit war erfüllet.

Scharf wurde von den Juden der *Ehebruch* beurtheilt und, als zwischen Mord und Diebstahl stehend, strenge bestraft, aber wohlverstanden nur der Umgang eines Ehemannes mit einer Ehefrau oder einer Verlobten, nicht aber der des Ehemannes mit einer Unverheirateten, weil eine solche res nullius war, Niemandem gehörte.[6]) Wegen der Vielweiberei standen die Ledigen ausser dem Gesetz. Die beiden Schuldigen traf der Tod durch Steinigung, früher durch Verbrennung. Eine unfreie Ehebrecherin wurde bloss körperlich gezüchtig; der Ehebrecher musste ein Schuldopfer bringen.[7]) Verdächtige Frauen mussten als Gottesurtheil das sogenannte Fluchwasser vor dem Priester trinken, für den Thatbestand ein sehr trügerisches Zeichen und verhängnissvoll für manche Unschuldige.[8]) Dennoch scheint der Ehebruch unter den Juden nicht selten vorgekommen zu sein.[9]) Namentlich wurde durch die heidnischen Kulte, welche so oft unter dem israelitischen Volke einrissen, die Unzucht befördert, so dass Abgötterei und Hurerei gleichbedeutende und wechselseitige Begriffe wurden.[10]) Dieser Ausdruck ist

[1]) Marc. 10, 8; Math. 10, 5. 1. Cor. 6, 16; Eph. 5, 31.

[2]) Jesaj. 8, 3; Spr. 12, 4; 18, 22; 19, 14; 31, 10 ff.

[3]) Tob. 1, 9; 8, 4. 7, Sir. 26, 1 f.; Dan. 29, 63; Mth. 18, 25; Luc. 1, 5. Act. 5, 1. Spr. 2, 17; Mal. 2, 14.

[4]) Ezech. 16, 8; Hos. 2, 19 f.

[5]) Eph. 5, 23; Col. 1, 18; 2, 19.

[6]) 1. Mos. 38; 2. Mos. 20, 14. 3. Mos. 20, 10.

[7]) 5. Mos. 22, 22; Ez. 16, 38; 23, 43 f. Joh. 8, 5, 7. 1. Mos. 38, 24. 3. Mos. 19, 20 f.

[8]) 4. Mos. 5, 12 f.

[9]) 2. Sam. 11; Jer. 7, 9; 23, 10; Hos. 4, 2; Mal. 3, 5; Sp. 30, 20: Sap. 3, 16; Röm. 2, 22.

[10]) 4. Mos. 25, 1 f.; Hos. 4, 13 f.; 1. Reg. 14, 23; 1. Reg. 15, 12; 2. Reg. 23, 7; Sap. 14, 21 fg.

eben um so bezeichnender und sachlich durchaus gerechtfertigt, als in den Götzenkulten des naturvergötternden kanaanitischen Heidenthums mannigfache Lascivitäten, als Phallusdienst und kirchliche Prostitution beider Geschlechter, vorkamen, welche für die Anhänger des Jahwethums „Gräuel" waren. Gar zu leicht verwechselte der ungetreue Jude, wie der Heide, Zweck und Mittel, Primäres und Sekundäres; sein Abfall vom Judenthum zur Abgötterei führte auch zum intimsten Umgang, selbst zur Heirat mit ausländischen, Götzendienst treibenden Personen, also zur Unzucht, ja zum Ehebruch.

In Betreff der *Ehescheidung* bestanden folgende Sitten und Gesetze. Der beleidigte Ehegatte war durchaus nicht verpflichtet, sein ehebrecherisches Weib steinigen zu lassen, wohl aber berechtigt, bei nachgewiesenem Ehebruch sie zu entlassen und sich von einer Neuvermählten, wenn *„etwas Schändliches"* bei ihr vorgefunden wurde, zu scheiden.[1]) Kein Recht dazu besass derjenige, welcher ungerecht oder böswillig die Virginität seines Weibes bezweifelt, oder eine verführte Jungfrau hatte ehelichen müssen.[2]) Niemals durfte eine Frau einen Mann entlassen; dagegen berechtigte sie der Scheidebrief, den ihr der Mann bei der Entlassung als Dokument der Verstossung mitgeben musste, zur Wiederverheiratung; dann aber durfte der erste Gemahl sie in keinem Falle wieder zurücknehmen.[3])

Da die unbestimmte Fassung des Gesetzes der Willkür des Mannes allzuviel Spielraum gab, kamen häufige Entlassungen vor,[4]) welcher Missstand zur Zeit Jesu zu jenem lebhaften Streit zwischen den Schulen der beiden berühmten Lehrer Hillel und Schammai führte, von denen dieser unter „etwas Schändlichem" nur Untreue, Ehebruch und sittlichen Makel, jener alles mögliche, dem Ehemann Missfällige verstand. Beide Ansichten wurden, wie wir bald sehen werden, durch die von Jesus abgegebene Entscheidung an sittlicher Strenge übertroffen. Doch schon früher hatten strafende Stimmen den Grundsatz geltend gemacht, dass Jehova überhaupt eheliche Verstossung hasse.[5])

Eine zweite Verheiratung nach dem Tode der ersten Gattin blieb, auch nachdem die Monogamie schon zur Herrschaft gelangt war, noch erlaubt, wenn gleich sie nicht gerne gesehen wurde, und Enthaltsamkeit für gottgefälliger galt. Die Stiefmutter heisst immer nur des „Vaters Frau", niemals Mutter.

Im allgemeinen dürfen wir also sagen, dass bei den Hebräern die Ansicht von der Ehe, beziehungsweise die Stellung der Frau eine

[1]) 5. Mos. 24, 1.
[2]) 5. Mos. 22, 19, 29.
[3]) Jes. 50, 1; Jer. 3, 8; Mth. 5, 31; Mth. 19, 3—9; Marc. 10, 4 f. 11, 12.
[4]) Jos. Ant. 15, 7, 10; 2. Mos. 18, 2; 1. Reg. 9, 16; 5. Mos. 24, 1.
[5]) Mal. 2, 14.

würdigere war, als bei den meisten Natur- und Kulturvölkern des Alterthums, wo das Weib entweder bloss als Waare, Lastthier, Sklavin, oder als Instrument für die Bedürfnisse, als Spielzeug für die Herrscherlaune des Mannes angesehen wurde, nur nicht als gleichberechtigtes, menschliches Wesen galt. Aber auch bei den Hebräern war der Mann, wie Gott Herr über die Welt, so der unbedingte Herr zu Hause, die Frau nur die Beherrschte.

Im Gegensatz zu all' diesen Rechtsbegriffen, und alle diese Anschauungen und Sitten hoch überragend, tritt nun das *Christenthum* auf, obschon sein Stifter, seinem Grundsatz gemäss, nie und nirgends unmittelbar in die rechtsgültige, jüdische oder heidnische Gesetzgebung eingegriffen oder gar zu Uebertretungen derselben aufgemuntert hat. Er hat dies ja auch in solchen Fällen nicht gethan, wo er von einer grundsätzlich verschiedenen Anschauung und Gesinnung ausging und dringend eine Reform wünschte.

Zu einer ersten öffentlichen Aeusserung über seine Prinzipien betreffend die Ehe veranlasste ihn zunächst die laxe, ja leichtfertige Behandlung der Ehescheidung in der Hillel'schen Schule. Matth. 5, 27 ff, cf. 19, 7 hat dies ganz unpassend und unzusammenhängend, gewiss auch unhistorisch in den Anfang, nämlich in die Weiherede auf dem Berge hineingezwängt, während der ältere, ursprünglichere Lucas (cp. 6, 20 f.) an diesem Orte keine Spur davon weiss. Erst, nachdem bereits eine Spannung zwischen Jesus und den Pharisäern eingetreten war, konnten diese den Meister durch die ihm vorgelegten spitzfindigen Fragen über die Ehescheidung in verfängliche Antworten verwickeln.[1]) Sie legten ihm (nach Marcus, wo ohne allen Zweifel der zuverlässigste Bericht sich findet) die Frage wegen der Zulässigkeit der Ehescheidung überhaupt vor, und durften dann hoffen, dass die Antwort Jesu, mochte sie zu Gunsten der strengern Ansicht Schammai's oder der laxern Hillel's ausfallen, nach einer von beiden Seiten hin, also in *jedem* Falle Anstoss und Aergerniss geben werde. Jesus entschied sich aber bekanntlich weder für die eine, noch für die andere Ansicht der beiden herrschenden Schulen, sondern verwarf, gewiss ideell, die Ehescheidung überhaupt als begriffswidrig und unvereinbar mit der göttlichen Stiftung der Ehe, als einem von Gott zwischen zwei Gleichberechtigten geschlossenen und darum unzerreissbaren Bande. „*Was Gott zusammengefügt, das soll der Mensch nicht scheiden.*“[2]) Die Gestattung der Ehescheidung im zweiten Gesetz, diese Grausamkeit einer despotisch-willkürlichen Entlassung der Frau, betrachtet er als ein im Prinzip verwerfliches Zugeständniss des

[1]) Marc. 10, 2 ff.

[2]) Marc. 10, 9 ff. Marc. 10, 5. cf. 5 Mos. 24, 1.

Gesetzgebers an die Schwäche der menschlichen Natur, an die Hartnäckigkeit des menschlichen Herzens. Desshalb bezeichnet er, im engern Kreise seiner Jünger, jede Wiederverehelichung von Geschiedenen beiderlei Geschlechtes geradezu als Ehebruch.

Nach der Ueberzeugung Jesu ist also die Ehe ihrem Wesen nach eine an sich unauflösliche Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Weib. Die Monogamie, schon nach der alten mosaischen Ueberlieferung sittliches Ideal, ist schlechthin geboten, denn „von Anfang an hat Gott sie zwei dazu erschaffen, dass sie *ein* Leib seien." Die Ehescheidung ist sittlich verboten, in dem Sinne nämlich, dass eine Wiederverehelichung der Geschiedenen unter allen Umständen unstatthaft sei. Der Mann ist in dieser Beziehung genau so an das Weib gebunden, wie das Weib an den Mann. Das Recht der Frau ist von Jesus als ein unverbrüchliches gesichert; ihr Liebeswesen soll in dem Hause der Seinigen eine berechtigte Stätte gewinnen, die Kinder zu Kindern Gottes zu erziehen. Damit ist die sittliche und rechtliche Ebenbürtigkeit der beiden Geschlechter, der grossartigste, idealste, wahrhaft weltumstürzende, folgen- und segensreichste Kulturfortschritt in der Menschheit anerkannt, begründet und eingeleitet.

Jesus hat also die Ehe geheiligt, ihr erst die wahre Basis gegeben, indem er auch die Kinder segnete und sie an's Herz zog. Zwar hat er selbst kein eigenes Haus begründet, weil er entweder durch seinen Beruf, oder durch unberechenbare Schicksale daran verhindert war; doch wissen wir, dass *alle* seine ersten Jünger, so wie seine vier Brüder, ja *alle Apostel* verheiratet waren, ausser dem einen, Paulus, der schon durch seinen Beruf zum Heidenapostel in ganz eigener Lage war. [1])

Aber dem grossen Schritte, den Jesus mit seiner Heiligung der Ehe und mit seiner Gleichberechtigung der Frau nicht nur über die ganze antike Welt, sondern auch über den alttestamentlichen Standpunkt hinaus gethan und den auch seine erste Jüngerschaft eingehalten hat, ist schon die nächstfolgende Zeit nicht ganz treu geblieben. Die Tradition hat diese Anschauungen Jesu zu streng befunden und darum gemildert.

Zwar kennt auch Paulus keine grundsätzlich den Christen gestattete Ehescheidung, und folgt hier wohl den ihm sicherlich durch die Ueberlieferung bekannten Grundsätzen Jesu über die Ehe selbst Das Beste an seiner Ausführung über die Ehe bleibt sein Bericht über das eigene „*Wort des Herrn*". [2]) Wenn er aber am gleichen Orte, ausdrücklich nach seiner eigenen Ansicht, ohne die Ueberlieferung

[1]) Marc. 1, 29 ff. 1 Cor. 9, 8.
[2]) 1 Cor. 7, 12 ff.

des Herrn, christlich Verehelichten, welche wegen Religionsverschiedenheit von ihren nichtchristlichen Gatten verlassen worden, sagt, dass der christliche Theil desshalb nicht berechtigt sei, das Band der ehelichen Gemeinschaft zu trennen, so soll nach seiner Ueberzeugung der christliche Theil in der Ehe den nichtchristlichen heiligen. Wenn dagegen der nichtchristliche Theil von sich aus ohne Zuthun des christlichen sich scheidet, so ist für den Apostel der christliche Theil nicht mehr an den andern gebunden, die Ehe also thatsächlich aufgelöst. Das ist aber nicht eine innerhalb des Christenthums gestattete Ehescheidung, sondern nur eine vollzogene Thatsache, deren Veranlassung lediglich dem nichtchristlichen Theil zuzumessen ist, während der christliche Theil keine Verantwortlichkeit übernommen, keinen Schritt gethan hat, also auch keine Verschuldung trägt.

Auffallend nun ist die Art und Weise, wie Paulus sich auf der einen Seite nicht losmachen kann von der ihm angeborenen orientalischen Verachtung des Weibes als eines niedern, bloss dienenden Wesens, auf der andern Seite die Enthaltsamkeit als etwas „besseres" über die Ehe stellt.[1]) Wie er für seine Person sich als Cölibatär ganz befriedigt fühlt, ohne sich deswegen für heiliger als Andere auszugeben, so empfiehlt er auch diesen Stand nur denen, welche eine Naturgabe dazu in sich fühlen. Sonst warnt er ernstlich vor erzwungener Ehelosigkeit und empfiehlt die Ehe als ein Heil- und Arzneimittel gegen die Versuchungen der Sinnlichkeit.

Wenn auch Paulus nach alexandrinisch-philosophischer Entgegenstellung von Geist und Fleisch das Bestreben hatte, den Geist allein zur Geltung zu bringen, alles Fleischesleben verachtete und als befleckend betrachtete, so ist doch seine Ansicht von der Ehelosigkeit nicht, wie das römische Cölibat es für sich ausgelegt hat, eine prinzipielle Aufstellung mönchischer Askese, sondern sie steht in inniger Beziehung mit seinen lebhaften Erwartungen von der nahe bevorstehenden Parusie und der damit unausbleiblichen Erneuerung und Verklärung der Welt, wobei das Ehelichen und Kindererzeugen gänzlich überflüssig erscheint. Wie viel leichter, glaubt Paulus, sind solche den Christen unmittelbar bevorstehende, grosse Drangsale und Gottesgerichte zu ertragen und zu überwinden von Unverehelichten, als von Hausvätern und -müttern, welche viel mehr verflochten sind in irdische Sorgen und Neigungen. Ueberdies dürfen wir annehmen, dass der mit vielen Beschwerden und Entbehrungen, weitläufigen und mühevollen Reisen, heftigen Verfolgungen und Freiheitsstrafen verbundene Apostelberuf dem „mehr als alle andern Apostel eifrig ar-

[1]) 1 Cor. 11, 7—12. 1 Cor. 7, 1 ff., 7, 38, 40.

beitenden" Paulus die Gründung eines eigenen Hausstandes geradezu unmöglich gemacht hat.[1]) Vielleicht mag zu dieser Ehelosigkeit auch seine eigene kränkliche, ohne Zweifel epileptische Leibesbeschaffenheit beigetragen haben.

Im Uebrigen aber hatte Paulus doch ein lebhaftes Gefühl von der Wichtigkeit der Pflichten, welche Eheleute sich selbst und ihren Kindern schuldig sind. Die Männer ermahnt er zur Liebe gegen die Weiber, weil jene oftmals durch Härte und Rohheit fehlen; die Weiber dagegen zum Gehorsam gegen die Männer, weil ihm die weiblichen Fehler des Eigensinns und der Rechthaberei wohlbekannt sind. Also auch der Jünger substituirt wie der Meister für Alle gleiche Rechte und gleiche Pflichten.

Wenn dann die an Paulus sich anschliessende Tradition (Coloss. 3, 18 f.; Ephes. 5, 32 f.) das Verhältniss des Mannes zum Weibe in der Ehe vergleicht mit demjenigen Christi zur Gemeinde, so ist damit die Ehe gewiss nicht als ein *„Geheimniss"*, d. h. als etwas Uebernatürliches, oder gar, wie die Vulgata das μυστήριον übersetzt hat, als ein *„Sakrament"* bezeichnet, sondern nur für die innigen, geistigen Beziehungen in der Ehe eine Parallele gezogen, wie ja auch dasselbe Wort Apocl. 17, 5 nur „Sinnbild, verhüllendes Abbild" heisst.

(Schluss folgt.)

Kritische und exegetische Beleuchtung von Luc. 10, 41—42.

Von a. Dekan *Strähl*, in Auenstein (Kant. Aargau).

Die bekannte Erzählung des Lukas von dem Besuch Jesu bei den Schwestern Martha und Maria enthält eine in kritischer Beziehung merkwürdige Stelle. Die Antwort nämlich, welche Jesus der Martha ertheilte, als sie bei ihrer häuslichen Beschäftigung die Hülfe ihrer Schwester verlangte, und dafür seine Verwendung in Anspruch nahm, ist in drei verschiedenen Lesarten vorhanden, welche alle in Handschriften ersten Ranges sich finden. Es sind gerade die fünf ältesten (codd. ℵ, A, B, C, D, welche vorzugsweise in Betracht kommen. Die Stelle beginnt Vers 41 mit den allen dreien gemeinsamen Worten:

[1]) Denen gegenüber, welche ihn verleumdet hatten, er werfe sich als Apostel auf, sagt Paulus, dass er, um von äusserer Hülfe unabhängig zu sein, mit Zeltweben seinen Unterhalt verdiene und ledig bleibe; auch Andern der bevorstehenden Noth wegen das Heiraten abrathe, und doch meine, auch den heiligen Geist zu haben.

„Martha, Martha, du sorgest und mühest dich um Vieles“ (*περὶ πολλά*). Dann Vers 42 lautet der gewöhnliche Text (t. rec.): „Eines aber ist noth; Maria aber hat das gute Theil erwählt“ (*ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία· Μαρία δὲ*). Für diese Lesart, welche zum vielgebrauchten Schlagwort geworden ist, zeugen die meisten Uncialhandschriften, darunter die codd. A und C*et***, welche nach Tischendorf dem fünften Jahrhundert angehören, ferner mehrere alte Uebersetzungen und die Kirchenväter Chrysostomus und Augustinus.

Eine andere Lesart lautet: „Weniges aber ist noth oder eines; denn Maria . . . . (*ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός· Μαριὰμ γὰρ . . . .*) Und diese findet sich in den beiden ältesten Handschriften, welche dem vierten Jahrhundert angehören, codd. ℵ und B, ferner cod. L aus dem achten Jahrhundert. Auch C** ist zu nennen; denn wenn er auch ursprünglich die gewöhnliche Lesart hat, so wurde er nach etwa 100 Jahren, wie Tischendorf urtheilt, corrigirt und die andere hineingeschrieben, wodurch bezeugt wird, dass diese Lesart damals noch bekannt war und für die richtige gehalten wurde. Ausserdem zeugen für diese Lesart auch mehrere der alten Uebersetzungen, und von den Kirchenvätern des vierten und fünften Jahrhunderts Basilius, Cyrillus, Alex. Hieronymus und auch Augustinus.

Eine dritte Lesart lässt nicht nur die Worte *ὀλίγων ἢ*, sondern diesen ganzen Satz weg, und findet sich in einer der ältesten Unicialen cod. D, und in vielen noch älteren Handschriften der Itala, der ältesten lateinischen Uebersetzung. Indem sie der vielfachen Sorge der Martha einfach die Wahl des guten Theils von Seite der Maria entgegenstellt, ohne zu sagen, dass dieser allein nöthig sei, stimmt sie vollständig mit Mat. 6, 33 überein, und ist mir desshalb früher sehr annehmbar vorgekommen. Allein sie ist doch den andern gegenüber zu schwach bezeugt; die Zeugnisse für dieselbe sind zwar sehr alt, aber einseitig, indem sie alle der occidentalischen Richtung angehören. Und wäre sie die ursprüngliche gewesen, so liesse sich gar nicht begreifen, wie die andern entstehen konnten, während sie selbst ihren Ursprung dem Umstande verdanken wird, dass man, wie wir sehen werden, an dem *ὀλίγων* Anstoss nahm.

Wir haben also nur zwischen zweien zu wählen, die wir nach den Handschriften, auf welche sie sich gründen, mit A und B bezeichnen wollen. Die Lesart A, deren vornehmster Zeuge der cod. Alexandrinus ist, hat nun freilich die meisten Zeugnisse für sich: aber die Lesart B, für welche nebst dem Vaticanus B. noch der in letzter Zeit erst aufgefundene Sinaiticus zeugt, hat die ältesten, und gibt dadurch sich selbst als die ältere zu erkennen. Wäre sie es nicht, wäre A die ursprüngliche Lesart gewesen, wie sollte dann

jemand auf den Einfall gekommen sein, durch Vorsetzung des ὀλίγων ἢ vor ἑνὸς den so entschiedenen Ausspruch abzuschwächen, und demselben einen ganz andern Sinn unterzuschieben? Meyer sagt zwar in seinem Commentar, diese Lesart und ähnliche seien aus der Erklärung von *einem Gerichte* entstanden. Aber auf eine solche Erklärung würde schwerlich jemand verfallen sein, wenn die andere Lesart nicht vorhanden gewesen und ihm irgendwie bekannt geworden wäre. So schwer sich also begreifen lässt, wie aus der Lesart A die Lesart B hätte entstehen können, so leicht erklärt sich das Umgekehrte, dass A aus B entstand. Die herrschende Richtung der Zeit, welche uns schon entgegentritt, wenn wir die verschiedenen Nachrichten über die Person Jesu, welche in den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Paulinischen Briefen sich finden, mit einander vergleichen, ging dahin, ihn aller menschlichen Eigenschaften immer mehr zu entkleiden und als Gott erscheinen zu lassen. Und darum nahm man Anstoss an dem ὀλίγων ἢ; denn wenn Jesus dem Vielen, womit Martha sich abgab, Weniges oder Eines entgegensetzte, so war dieses beides in jenem enthalten, und musste von den Speisen, die bereitet wurden, verstanden werden. Weil man aber meinte, es sei Jesu unwürdig, so viel von diesen gemeinen Dingen zu reden, er müsse den Gedanken davon sogleich zurückweisen, und auf Wichtigeres übergehen, so erklärte man das ἑνὸς vom höheren Ewigen, und das ὀλίγων ἢ als Hinderniss dieser Erklärung wurde beseitigt. So entstand infolge falscher Interpretation, nicht, wie Meyer meint, die Lesart B aus A, sondern umgekehrt A aus B. Für das Alter dieser letztern Lesart zeugt nun aber, wie aus dem Gesagten sich ergibt, auch noch die vorhin genannte dritte Lesart D, deren Entstehen sich nur erklären lässt, wenn nicht A, sondern B die ursprüngliche Leseart war; denn nur der Anstoss, den man, wie schon bemerkt, an dem ὀλίγων nahm, konnte die älteste abendländische Kirche veranlassen, den Satz, in dem es vorkam, auszulassen, während man im Morgenland nur das anstössige Wort wegliess und dem übrig bleibenden ἑνὸς einen andern Sinn unterlegte. Diese Ansicht hatte ich mir gebildet auf Grund meines Griechischen Testaments — Tischendorf ed. 7ma critica minor 1859 — nebst conlatio critica cod. sinaitici cum textu Elz., und dem Commentar von H. A. W. Meier, ed. 2. 1848. — Ich war daher begierig zu erfahren, wofür die letzten Ausgaben des N. Test. sich entschieden haben. Aus dem N. Test., Gr. und deutsch herausgegeben 1881 von O. v. Gebhardt, habe ich nun ersehen, dass Tischendorf auch in seiner Revision letzter Hand (ed. 8° crit. major) die Lesart A beibehalten hat (mit Ausnahme des δὲ im folgenden Satze, wovon später); hingegen die Ausgabe von Westcott & Hort, Cambr. u. London 1881 hat die Lesart B aufgenommen. Und ihr muss ich aus den ange-

geführten Gründen beistimmen. Dass diese Lesart die ursprüngliche und richtige sei, liesse sich nur dann bezweifeln, wenn sie keinen annehmbaren Sinn gäbe. Ich hoffe aber durch Vergleichung ihres Inhaltes mit dem der recepta (A) nachzuweisen, dass sie auch in dieser Beziehung den Vorzug verdient.

Der Unterschied gibt sich zunächst zu erkennen in dem Verhältniss, in welches das Viele und das Eine zu einander treten, je nachdem das ὀλίγων ἢ (das Wenige) gesetzt oder weggelassen wird. Nach A werden beide, das Viele und das Eine, welches nachher dann als das gute Theil bezeichnet wird, einander entgegengesetzt; nach B dagegen ist das Eine, wie das Wenige, in dem Vielen als Theil desselben enthalten, und erst das gute Theil bildet den Gegensatz zu den beiden. Nach A spricht Jesus der Martha, ohne irgendwie Rücksicht darauf zu nehmen, dass sie um seinetwillen so viel Sorge und Mühe übernommen hat, sein Bedauern aus darüber, dass sie um so viele (unnöthige) Dinge sich kümmere und damit plage, während doch nur eines noth sei, das gute Theil nämlich, welches Maria für sich erwählt habe. In diesem Bedauern liegt ein Tadel und eine Mahnung, so scharf und so ernst, dass man meinen sollte, es gelte einer Person, welche über den vielerlei weltlichen Sorgen, mit denen sie sich abmüht, vergessen hat, dass es noch etwas höheres gibt, wonach der Mensch zu sorgen und zu trachten hat. Sollen wir die Martha als eine solche betrachten? Es ist nicht selten geschehen. So redet z. B. Teichmann (in seinem sonst ansprechenden Erbauungsbuch: die Marien der Bibel, pag. 243— 44, 46—48) von ihrer Eitelkeit, „die sie nicht lässt bedenken, dass der Herr immer zuerst geben muss und will, ehe wir ihm etwas darbringen können: dass, was ihm wohlgefällig sein soll, aus seiner Liebe und aus ihr allein kommen muss: ja, die so weit geht, dass sie, anstatt zu hören, den Herrn in seiner Rede unterbricht und nun gar ihm vorschreiben will, was er reden soll". — Solche Urtheile haben aber darin ihren Grund, dass man die strenge Zurechtweisung, welche nach dieser Lesart der Martha zu Theil wird, durch ein entsprechendes Verhalten derselben rechtfertigen will. Was der Evangelist sonst von ihr sagt, gibt dafür keinen hinreichenden Grund. Sie machte sich viel zu schaffen, ihm zu dienen, heisst es: es geht also, was sie thut, aus ihrer Liebe zu ihm und der Freude über seinen Besuch hervor. Und wenn sie nun so unbefangen zu ihm tritt und zu ihm spricht: Herr, kümmert es dich nicht, dass meine Schwester mich allein gelassen hat zu dienen? Sage ihr doch, dass sie mit mir Hand anlege, so zeigt sie damit, dass sie ihn als Freund betrachten, und als Freundin zu ihm reden darf, sogar mit einem Anflug von Laune. Sie meint zwar, es wäre

billig, dass die Schwester ihr helfe bei ihrer Arbeit; – und welche andere hätte das an ihrer Stelle nicht auch gemeint? — Aber wie wenig sie ihm vorschreiben, wie bereitwillig alles ihm überlassen will, zeigt sie damit, dass sie nicht selbst ihre Schwester wegruft zur Arbeit, sondern ihn bittet, *er* möge es ihr sagen, dass sie helfen soll. Eine so strenge Antwort, wie nach A ihr zu Theil wurde, verdient sie daher eben so wenig, als eine solche von Jesu sich erwarten lässt.

Wie sollte der, welcher nur gegen Frevler und Heuchler streng war, dagegen alle Mühseligen und Beladenen zu sich rief, um sie zu erquicken, der Sanftmüthige und Demüthige, dessen Joch sanft und dessen Last leicht war, von dem daher ein Dichter sagt: Immer muss ich wieder lesen, wie er ist so sanft gewesen, — wie sollte er die befreundete Frau, die ihn so bereitwillig aufnahm, gerade darum so scharf zurechtgewiesen haben? Wir können uns das um so weniger denken, wenn wir uns daran erinnern, welchen Werth die Schrift des alten und neuen Testaments auf die Gastfreiheit legt, und dieselbe namentlich auch von den Wittwen verlangt, deren eine auch Martha scheint gewesen zu sein.

Wir sehen, wie wenig die Lesart A durch ihren Inhalt befriedigt, und fragen darum, wie es mit der andern in dieser Beziehung sich verhält. Nach der Lesart B bedauert Jesus die Martha ebenfalls ihrer Sorge und Mühe wegen, aber nicht darum, dass sie statt des einen Nothwendigen mit so vielen andern Dingen sich abgibt: sondern weil sie statt des Wenigen oder des Einen, was für ihn nöthig wäre, so Vieles bereiten will, also *um seinetwillen* so viel *unnöthige* Sorge und Mühe sich macht. So findet die von ihr geübte Gastfreundlichkeit ihre gebührende Anerkennung; und er redet so, wie es dem hochgefeierten Gaste der aufmerksamen und freundlichen Wirthin gegenüber ziemt. Eine solche Auslegung wurde früher nicht selten als trivial bezeichnet. Aber wer Jesus als wahren Menschen gelten lässt, in dem das Wort wirklich Fleisch geworden ist, der wird sich nicht daran stossen, sondern wird es in der Ordnung finden, dass er, der sich selbst des Menschen Sohn nennt, im befreundeten Kreise sich gibt und darstellt als wirklicher Mensch, qui humanum nihil a se alienum putat, — *χωρὶς ἁμαρτίας* versteht sich. Und so müssen wir denn diese Lesart, welche aus der Vergleichung der Handschriften als die ursprüngliche sich ergeben hat, auch um ihres Inhalts willen als die allein befriedigende und darum richtige erkennen.

Nun aber, nachdem wir der Martha ihr Recht haben widerfahren lassen, müssen wir auch noch von der Maria reden, welche sich der häuslichen Arbeit entzogen und zu Jesu Füssen gesetzt hatte, um seiner Rede zuzuhören. Es ist um so nöthiger, hievon zu reden, da das, was Jesus von ihr sagt, zu dem Bisherigen, wie wir es dargestellt

haben, nicht zu passen scheint. Allein diese Schwierigkeit, welche auch mir längere Zeit im Wege war, hat in der Lesart A ihren Grund und wird durch die andere, wenn sie richtig verstanden wird, gehoben. Nachdem Jesus zu Martha gesagt; „Weniges oder Eines ist noth, spricht er weiter: *Denn* Maria hat das gute Theil erwählt, welches nicht von ihr wird genommen werden". So lautet nämlich die Lesart B, während es nach A heisst: „Maria *aber* hat . . . . erwählt". Indess hat Tischendorf in der 8. Ausgabe das δὲ, welches in der 7. noch stand, ebenfalls mit γὰρ („aber" mit „denn") vertauscht, obwohl er sonst die Lesart A beibehalten hat. Es ergibt sich daraus, dass er dies Wort für noch besser bezeugt hält, als das ὀλίγων ἢ; aber nach unserer Meinung zugleich auch, dass er die ganze Lesart B in den Text hätte aufnehmen sollen. Denn zur Lesart A passt das γὰρ nicht; sie verlangt das δὲ, welches wohl darum auch an die Stelle von jenem wird getreten sein. Sie verlangt es darum, weil ja der weltlich gesinnten Martha die Maria als wahre Jüngerin Jesu soll entgegengestellt werden. Das aber will Jesus eben nicht; er ist ferne davon, der einen Schwester die andere so entgegenzustellen, dass möglicher Weise Neid und Streit hätte entstehen können. Indem er zu Martha spricht: „*Denn* Maria hat das gute Theil erwählt", beruft er sich ihr gegenüber auf etwas, das sie weiss, und womit sie einverstanden ist, um durch Erinnerung daran ihr den Grund anzugeben, warum man auf das, worauf sie soviel Sorgfalt und Mühe verwandt, nicht zu hohen Werth legen dürfe, sondern wie er eben durch sein Beispiel gezeigt, auch mit Wenigen sich begnügen müsse; darum nämlich, weil doch, was Maria für sich erwählt hatte, allein das gute Theil ist, welches von dem, der es hat, nicht wird genommen werden. Und mit dieser letzten Bezeichnung des guten Theils gib er ihr auch zu verstehen, warum er ihrer Bitte, die sie an ihn gerichtet hatte, nicht entsprechen kann.

Aus der Lesart B also, welche wir als die ursprüngliche nachgewiesen haben, ergibt sich, dass das Verhältniss der Martha und Maria zu einander ein anderes war, als man gewöhnlich annahm und consequenter Weise annehmen müsste, wenn man an die Lesart A sich hielt: namentlich Martha erscheint in einem viel günstigeren Lichte. Dieser unserer Anschauung dient zur Bestätigung die Art und Weise, wie die beiden Schwestern dargestellt werden im 4. Evangelium, auf das wir nun zum Schluss noch einen Blick werfen. Im Anfang zwar (Joh. 11, 1) scheinen sie fast ihre Rollen zu vertauschen. Während Lukas von einem Weibe redet, Namens Martha, welche Jesus aufnahm in ihr Haus, und eine Schwester hatte, die Maria hiess: so redet Johannes von dem Flecken der Maria und ihrer Schwester Martha. Nachher werden sie einander so ziemlich gleichgestellt.

doch so, dass Martha den Vortritt hat. Jesus, heisst es, hatte die Martha lieb und ihre Schwester und den Lazarus. Nachher, als Martha hörte, dass Jesus komme, ging sie ihm entgegen und sprach zu ihm: „Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben." Nachdem sie noch weitere Worte mit ihm gewechselt, und ihr noch gläubiges Vertrauen zu ihm kund gegeben, ging sie und rief ihrer Schwester, ihr sagend, der Meister sei da und rufe sie. Diese, als sie das hörte, stand schnell auf und kam zu ihm. Als sie ihn sah, fiel sie ihm zu Füssen und sprach gerade wie vorher Martha: „Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben", indem sie weinte. Hier bemerken wir nichts von dem Widerstreit weltlicher und geistlicher Gesinnung, wie er bei Lukas A uns entgegentritt. Beide Schwestern, die den Herrn mit denselben Worten begrüssen, sind vom Gefühl gleicher Verehrung gegen ihn ergriffen, wenn sie auch dieselbe in verschiedener Weise kundgeben. Martha ist gehoben durch frohes Vertrauen, und Maria fällt ehrfurchtsvoll ihm zu Füssen.

Beiläufig bemerkt nun aber der Evangelist, Maria sei diejenige, welche den Herrn salbte mit Salbe, und seine Füsse trocknete mit ihren Haaren; wie er dann später (12, 1—3) selbst erzählt, dass es geschehen sei sechs Tage vor Ostern bei einem Mahle, das ihm bereitet worden, wobei Martha auch wieder ihn bediente. Durch diese Salbung, wobei kostbare Narde verwendet wurde, wollte Maria ihm hohe Ehre erweisen, und ihre Liebe bezeigen. Und insofern lässt sich dieselbe vergleichen mit der Mahlzeit, auf welche Martha so viel Sorgfalt und Mühe verwendete, um ihn würdig zu empfangen und zu bewirthen. Beide wollten dem Herrn, den sie liebten, ihre Verehrung damit bezeugen, dass sie das, was von irdischem Gut ihnen zu Gebote stand, für ihn, zu seinem Gebrauch und zu seiner Ehre, hingaben. Wenn er nun die Maria, welche die kostbare Salbe für ihn vergeudete, wie die Jünger meinten, gegen die Vorwürfe derselben so kräftig in Schutz nahm, und ein so ehrenvolles Gedächtniss ihr stiftete, (Joh. 12,3—8; Mat. 26, 6—13) sollte er dann die Martha, die auch so viel für ihn verwandte und so viel sich zu schaffen machte, um ihn zu bedienen, so kurz abgefertigt und zurechtgewiesen haben? Nein, ihm, dem Gerechten, der so wenig wie sein himmlischer Vater, die Person ansah, dürfen wir solche Einseitigkeit und Parteilichkeit nicht zutrauen. So bleibt es dabei, dass die gewöhnliche Lesart A, auf welche solche Meinung sich stützen könnte, zu verwerfen ist, und die andere, welche wir als die ursprüngliche erkennen mussten, in jeder Beziehung als die richtige sich erweist.

Wenn der 4. Evangelist wirklich, wie das behauptet wird, seine Erzählung von den beiden Schwestern nur aus dem, was er im 3. Evangelium vorfand, gebildet hätte, so würde er immerhin als der

älteste Interpret dieses Schriftstücks, der in die Zeit seiner Entstehung zurückreicht, für die Richtigkeit unserer Auffassung zeugen.

Das Schlagwort von dem Einen, das noth ist, kann also nicht auf Christus selbst zurückgeführt werden, muss übrigens, wenn sein Inhalt christlich sein soll, im Sinne von Mat. 6, 33 verstanden werden. Streng wörtlich genommen wird es zum locus classicus, zur Beweisstelle für die Weltentsagung, wie sie dem Eremiten- und Mönchswesen zu Grunde liegt, und auch im neueren Pietismus noch sich geltend macht.

Aus den Papieren eines alten Professors.

Alttestamentliche Studien von Professor *G. Studer* in Bern.

Psalm 39.

Unter den Klageliedern unserer Psalmensammlung, die in Gedanken- und Sprachfarbe eine literarische Verwandtschaft, wo nicht Abhängigkeit mit dem kanonischen Buch Hiob verrathen, scheint mir Psalm 39 eine besondere Beachtung zu verdienen. Denn nicht bloss klingen in dem Schlussverse 14 die Worte Hiobs 7, 19. 14, 6 und 10, 20. 21. 9, 27 wieder, sondern er erhält der in unvermittelten Sätzen fortgeführte und daher schwer verständliche Gedankengang des Liedes erst dann Licht und Zusammenhang, wenn man ihn als Spiegelbild der dramatischen Einkleidung der Reden Hiobs betrachtet und seine Lücken von daher ergänzt. Der Sänger hat den Wechsel der Seelenzustände und Stimmungen, die jenes grossartige Gedicht dem Helden desselben in der Darstellung seiner Geschichte zuschreibt, auf seine eigene Lebenserfahrung übergetragen, und so bewegt sich sein Lied in denselben aufeinanderfolgenden Phasen, in welchen die Geschichte Hiobs in dem von ihm benannten Gedichte verläuft: zuerst das Bemühen, den Groll gegen Gott wegen des über ihn verhängten Schicksals zu bekämpfen, dann beim Uebermass des Schmerzes der Ausbruch der Verzweiflung, die sich in Klagen, Vorwürfen und selbst Lästerungen Gottes Luft macht; und hernach im Gefühl des Ungebührlichen und Vermessenen solcher Reden der Wunsch, dass ihm von Gott eine ähnliche Belehrung über die Nichtigkeit des menschlichen Lebens und Strebens gegenüber der Allweisheit und Allmacht des ewigen Gottes zu Theil werde, wie sie Hiob in jener göttlichen Zurechtweisung 5, 38, 39 empfangen hatte. Im Gegensatz zu Hiobs so hartnäckiger Betheuerung seiner Unschuld und der Klage über die ihm unverdient auferlegten Strafleiden bittet ferner der Sänger um Vergebung aller

seiner Sünden; sein anfänglicher Trotz hat sich allgemach in eine Bitte um Erleichterung des ihm zugemessenen Strafmasses umgewendet. Hierauf Zurechtweisung menschlicher Selbstüberhebung, Demüthigung, Busse, und auch reumüthiges Schuldbekenntniss, Verzeihung und Restitution.

Wir wollen versuchen, die durchgängige, wenn auch stillschweigende Beziehung des Psalmes auf das Buch Hiob, wie dasselbe von dem letzten Redaktor zur Aufnahme in den Kanon zusammengestellt worden ist, im Folgenden nachzuweisen.

Hiob hat zufolge der geschichtlichen Einleitung seiner Reden den Verlust von Habe und Gut, von Kindern und Gesundheit in frommer Ergebung über sich ergehen lassen und hat nach C. 2, 10 sich bei alledem „nicht versündigt mit seinen Lippen."

V. 2. „Behüten will ich meinen Weg, dass ich mit meiner Zung' [nicht sünd'ge,
„Behüten ihn, ein Schloss an meinem Munde
„So lange noch der Frevler vor mir steht."

So lange der רָשָׁע, sei nun darunter ein Heide, oder ein von seinem Gott abgefallener, ihn frech verleugnender Israelit verstanden, in seiner Gegenwart war, hielt er seine Zunge im Zaume, מַחְסוֹם. Er wollte dem Gottlosen den Triumph nicht lassen, einen in seinem Glauben irregewordenen Frommen zu sehen und aus seinem Munde Worte des Grolls über sein unverdientes Schicksal und Klagen über das in seinen Gott gesetzte und nun so schmerzlich getäuschte Vertrauen anzuhören. Hüten wollte er sich, von dem Wege der Ehrfurcht und einer frommen Ergebung abzuweichen, den Gott in seinem Worte ihm vorgezeichnet hatte.

V. 3. „In Schweigen war ich stumm geblieben,
„Ob Gutes oder Schlimmes, ich sprach nichts.[1])
„Doch störrisch ward mein Schmerz,

V. 4. „Heiss ward es mir um's Herz im Innern,
„Bei meinem Sinnen brach das Feuer aus,
„Ich redete mit meiner Zunge."

[1]) מִטּוֹב — ergänzt man den aus Nachlässigkeit, sei es des Verfassers oder seiner Abschreiber, fehlenden terminus ad quem, so bilden die Worte מִטּוֹב וְעַד רָע eine jener Umschreibungen der Totalität einer Klasse von Individuen oder Sachen in einem adverbiascirenden Zusatz: *ich schwieg vom Guten bis zum Bösen*, d. h. ich redete *gar nichts*, ich sprach weder Freundliches, Wohlwollendes, noch Böses, Verwünschendes, sondern schwieg stille. Vgl. 1 Mos. 31. 24. 1 Sam. 30. 19.

Der Sänger hatte sich ernstlich bemüht, seine Rede im Zaume zu halten, so lange der Ungläubige in seiner Nähe war und sie schadenfroh mit anhören konnte. Nach seiner Entfernung überwältigt ihn der Schmerz, ob der physische einer unheilbaren Krankheit oder der moralische, von dem Gott, auf dessen Hülfe er vertraut und immer umsonst gehofft hatte, ist nicht gesagt; dem Anscheine nach hat ihn die vereinte Last von beiden zu Boden gedrückt und seine moralische Kraft, das Vermögen des Widerstandes ist gebrochen.

Das seit Langem in seinem Innern glimmende Feuer des Unmuthes über sein Schicksal bricht in Flammen aus, und sein Groll gegen Gott ergiesst sich in lauten Klagen und Vorwürfen. Die Worte selbst, die Verwünschungen und Lästerungen, welche Zorn und Verzweiflung ihm damals eingaben, hat der Sänger in seinem Liede nicht wiederholt, denn er schämt sich nun derselben. Wer sie wissen will, der lese die Reden, die Hiob sprach, als er endlich sein langes Schweigen brach und im Kreise von wenigen Freunden, deren Theilnahme und Mitgefühl er sicher zu sein glaubte, seiner Zunge freien Lauf liess.

Eine solche stillschweigende Rückbeziehung auf das Buch Hiob und den Helden seiner Geschichte, scheint mir hier um so unbedenklicher, als auch der unvermittelte, schroffe Uebergang zu den folgenden Reflexionen über die Kürze des menschlichen Lebens und die Bedeutungslosigkeit seiner Bestrebungen, in dem Organismus jenes Buches sich am leichtesten erklären lässt.

Nachdem Hiobs Freunde sich umsonst bemüht hatten, seinen herausfordernden Trotz zu beugen und seine Selbstgerechtigkeit zu Demut und Bussfertigkeit umzustimmen, führt der Verfasser Gott persönlich auf den Kampfplatz; seine gewaltige Rede weckt in dem ihm so frech entgegentretenden, auf sein angebliches Recht pochenden Gegner das Bewusstsein der Armseligkeit und Beschränktheit menschlichen Wissens und Könnens gegenüber der Allweisheit und Allmacht des Schöpfers und Ordners aller Dinge und reuevoll bekennt er sich der Anmassung und Selbstüberhebung schuldig.

Nicht so gewaltsam und durch äusseren Impuls vollzieht sich bei unserem Sänger die Wandlung seiner Seelenstimmung. Von selbst ist er zur Besinnung und durch ruhige Ueberlegung zu der Einsicht gekommen, dass er in seinen leidenschaftlichen Aeusserungen sich schwer an Gott versündigt und die Schranken der Ehrfurcht und demüthigen Unterordnung, die dem schwachen kurzlebigen, abhängigen Geschöpf im Vergleich mit seinem ewigen, unbeschränkten, allweisen und allmächtigen Schöpfer gesetzt sind, überschritten habe. Und so bittet er Gott, dass ihm, wie einst dem Hiob, eine ähnliche Belehrung zu Theil würde und die neubefestigte Ueberzeugung von der Nichtigkeit

und Flüchtigkeit alles menschlichen Lebens und Strebens ihn vor weiteren Verstössen gegen die dem Schöpfer schuldige Ehrfurcht und Ergebung bewahre. Diese Bitte und das Ergebniss seiner in Folge derselben angestellten Betrachtungen sprechen die Verse 5—8 aus:

V. 5. „Lass' mich, o Herr, mein End' erkennen,
„Wie sich's verhält mit meiner Tage Maass,
„Wie ich hinfällig sei, werd' zum Bewusstsein mir gebracht.“
V. 6. „In Spannenbreite, sieh', hast meine Tage du gemacht.
„Vor dir ist meine Lebensdauer gleichwie Nichts,
„Gewiss ein blosser Hauch ist jeder Mensch, der steht.“
V. 7. „Als Schattenbild nur, geht einher der Mensch,
„Um Eitles nur müht man geräuschvoll sich,
„Man bringt in Hauf' zusammen,
„Wer's aber heimführt, weiss man nicht.“

Nichts könnte den hochfahrenden, trotzigen Sinn des Menschen eher zur Demut und willigen Unterwerfung unter den Willen seines allweisen Schöpfers stimmen, als ein Hinblick auf seine Hinfälligkeit und Sterblichkeit. Von Ewigkeit besteht Gott und seine Jahre nehmen kein Ende; dem Menschen ist ein begrenztes Maass von Tagen bestimmt und wenn dasselbe erfüllt ist, verschwindet er wieder, wie er gekommen ist; gleich einem Traumbild das vergeht, sobald der Tag gekommen. Und eitel und nichtig, wie seine Lebensdauer, muss auch sein Thun und Wirken auf der Erde erscheinen, sofern es auf Erwerb und Reichthum gerichtet ist. Wie im Gleichniss vom reichen Mann im Evangelium (Luc. 12, 20), so heisst es hier vom Menschen: er sammelt in Haufen, weiss aber nicht, ob er selbt oder Andere die Früchte dieser unruhigen Jagd nach Geld und Gut wird zu geniessen haben. Denn, das den Genuss bedingende Leben steht ja nicht in seiner Hand, der Tod kann ihn mitten in seiner Thätigkeit überraschen und all' sein Mühen und Arbeiten ist umsonst gewesen.

Anderswo wird diese Hinweisung auf die Kürze und Unsicherheit der Lebensdauer als Motiv gebraucht, um Gott zum Erbarmen und zur Schonung in Handhabung seiner Strafgerechtigkeit zu stimmen: siehe z. B. Hiob 7, 7. 14, 1. 16, 22. Hier dagegen wird nicht Gott gebeten, sich der Kurzlebigkeit und Hinfälligkeit des menschlichen Lebens zu erinnern, der Sänger selbst möchte von Gott daran erinnert werden. (V. 5. אֹרֶךְ ־ חוֹרִיעֵנִי) Wozu dieses Verlangen? Doch wohl, damit der Bittende bewahrt bleibe vor jener irrthümlichen Ansicht, aus welcher meist die Klagen und Vorwürfe Hiobs in V. 5 und 10 hervorgegangen sind, als ob dem Menschen, Gott gegenüber, der Creatur gegenüber dem Schöpfer, der sie aus dem Nichts hervorgezogen und durch einen Machtspruch sie wieder in das

Nichts zurückwerfen kann, irgend zukomme, rechtliche Ansprüche zu stellen und ihm die Bedingungen ihres Daseins vorzuschreiben. Ein Korrektiv gegen diese Selbstüberschätzung und Frechheit, an welcher Hiobs Unbescholtenheit Schiffbruch litt, scheint unserem philosophirenden Sänger der beständig rege erhaltene Gedanke an die Kürze seiner Lebensdauer und die Nichtigkeit seines so vielen Staub aufwerfenden Strebens und Handelns.

So wie der Sänger durch die unablässige Beherzigung der Lehren, welche Gott dem Hiob in seiner zurechtweisenden Rede ertheilt hat, dem Vorwurf der Anmassung und Selbstüberschätzung vorbeugen möchte und sich damit auf den Standpunkt stellt, von dem aus der Dichter des Psalms 90 die kurze Dauer des menschlichen Lebens betrachtet, so wünscht er auch in einem andern Punkt sich vor einem andern Fehler zu hüten, den Hiobs Gegner an demselben immer und immer wieder gerügt haben, nämlich von der nach ihrer Meinung irrthümlichen Behauptung seiner sittlichen Unsträflichkeit, die ihn bei seinem schweren Leiden als ein Opfer göttlicher Willkür und Ungerechtigkeit erscheinen lasse. Umsonst bemühten sich die Freunde in Hiob, das Bewusstsein einer Verschuldung, die Erinnerung an früher begangene offene oder geheime Gesetzesübertretungen zu wecken und damit ein Bekenntniss seiner Strafwürdigkeit hervorzulocken, umsonst beriefen sie sich auf Gottes Heiligkeit, vor der selbst Engel nicht rein erscheinen, auf seine Allwissenheit, welche sittliche Fehler und Verirrungen, die dem Thäter selbst unbemerkt geblieben waren, aus der Verborgenheit an's Licht bringen könne. Vor Hiobs Forderung, dass sie statt leeren Verdächtigungen ihm thatsächliche Beweise seiner Schuld vorbringen möchten, mussten sie verstummen, und Gott selbst musste in's Mittel treten, um den frechen Leugner seiner Gerechtigkeit in Schranken zu weisen. Damit und mit der darauf erfolgten Abbitte Hiobs und seiner Begnadigung von Seite Gottes, hatte wohl das Gedicht, nach seiner ursprünglichen Anlage, seinen Abschluss gefunden.

Allein diese gewaltsame Lösung des in dem Kampfe Hiobs mit seinen Freunden geschürzten Knotens scheint die spätere Theologie der jüdischen Schriftgelehrten nicht befriedigt zu haben. In den eingeschobenen Reden Elihus tritt ein jüngerer Gelehrter auf, der auch ohne Hülfe eines persönlichen und als solches an und für sich anstössigen Erscheinens Gottes mit den Waffen der menschlichen Dialektik, die Behauptungen Hiobs und seine Anklagen wider Gott glaubt widerlegen zu können. Wenn ihm dies, wie er nicht zweifelt, gelingt, muss sich Hiobs angebliche Weisheit als Thorheit, seine so hartnäckig behauptete Unschuld, die eher Lob und Anerkennung, als so harte Strafe, wofür er seine schweren Leiden hielt, verdient hätte, als eitle Selbstüberhebung und Verblendung, offenbaren.

Unser Sänger scheint diese Meinung getheilt zu haben und sucht, nachdem er die Ungebühr seiner frechen Reden gegen die Fügungen Gottes eingesehen hat, ähnlichen Vorwürfen und der Beschuldigung anmasslicher Selbstgerechtigkeit durch die Bitte zuvorzukommen:

V. 8. „Und nun o Herr, was ist mein Hoffen?
„Mein Hoffen ist auf dich gerichtet.
V. 9. „Erlöse mich von allen meinen Sünden,
„Zum Spott der Thoren mach' mich nicht.
V. 10. „Ich bleibe stumm, werd' meinen Mund nicht öffnen,
„Denn du hast es gethan.
V. 11. „Lass' ab von Schlägen, im Streit mit deiner Hand
„Da müsste ich ja untergeh'n.
V. 12. „Willst du der Schuld ihn überführen,
„Dann pflegst den Menschen du zu zücht'gen,
„Zernagst wie eine Motte seine Zier.
„Ja, nichtig ist ein jeder Mensch."

Auch in Beziehung auf den pädagogischen Zweck und Nutzen der menschlichen Leiden, stimmt der Sänger mit der Theorie Elihus (C. 33) überein. Es sind Züchtigungen, die den Menschen warnen vor sittlichen Abwegen und die, wenn sie nicht beachtet werden, ihn allmälig zu Grunde richten. Wie die Motte das kostbarste Pelzwerk zernagt und in Staub verwandelt, so entziehen sie in wiederholten Schlägen dem Menschen nach und nach Alles, worauf er einen Werth legt, (חֲמוּדָיו) Hab' nnd Gut, Familie, Gesundheit und versetzen ihn in den jammervollen Zustand, über den sich Hiob so bitter beklägt. Daher der Vorsatz inskünftig stumm zu sein und wie Hiob (40, 4) seinen Mund nicht mehr zu öffnen, um sich durch freche Reden an Gott zu versündigen.

Den Schluss bilden die zwei Verse:

V. 13. „Hör' mein Gebet, o Herr, und acht' auf mein Geschrei,
„Für meine Thränen sei nicht unempfindlich,
„Bin ich ein Gast ja nur bei dir,
„Ein Beisass nur, wie alle meine Väter waren.
V. 14. „Sieh' ab von mir, auf dass ich mich erhebe,
„Bevor ich geh' und nicht mehr bin!"

Der Schlussvers 14 wiederholt eine Bitte Hiobs (10, 20), und schliesst sich, wie eingangs bemerkt worden, ganz an seinen Sprachgebrauch an. Unterstützt wird diese Bitte durch den Hinweis auf die Hinfälligkeit, Unsicherheit und Endlichkeit der menschlichen Lebensdauer. Der Mensch hat ja keine bleibende Stätte auf Erden: wie der Fremdling und Beisasse muss er jeden Augenblick gewärtig sein, auf Befehl des Landesherrn seinen zeitweiligen Aufenthalt zu

verlassen, oder ohne Bild, von dem Herrn des Lebens aus demselben abberufen zu werden. Auch diese Motivirung stimmt aber, wenn auch nicht wörtlich, mit Aussprüchen Hiobs überein (vgl. Hiob 7, 7. 14, 1 ff. 16, 22). So erzeigt sich also in seinem ganzen Ideengang das Lied als eine Parallele zu den wechselnden Seelenzuständen, die uns der Verfasser oder Redaktor des Buches Hiob vorgeführt hat: zugleich aber spricht sich darin der Wunsch aus, die uns in jenem Buch ertheilte Lehre im harten Kampf mit eigenem Leid fruchtbar zu machen. Zuerst das Bestreben, sich in stiller Ergebung dem Willen Gottes zu unterwerfen und sich zu hüten vor Aeusserungen, welche innerer Unmuth und Empörung über sein hartes Geschick ihm auf die Lippen drängten. (V. 12 — Hiob 2, 10).

Dann, wenn der Ungläubige,[1]) dem er in seiner Schwachheit nicht gerne zum Hohne dienen möchte (V. 9), sich entfernt hat, öffnete er wie Hiob, als er sich von seinen Freunden umgeben sah, seinen Mund und liess seiner lästernden Zunge freien Lauf (V. 3. 4. Hiob 3, 1 u. folg. Kapitel). Allein beschämt und erschrocken über sein Vergessen bittet er nun Gott um eine ähnliche Belehrung, wie sie auch dem Hiob (C. 38. 39.) zu Theil wurde (V. 5), auf dass er sich durchdringe mit dem Gefühl der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit des Menschen vor Gott und der Eitelkeit all' seines geräuschvollen Strebens und Mühens um Erwerb und Besitz (V. 6, 7). Da er nun erkennt, dass sein ganzes Dasein und seine Zukunft einzig auf Gott beruht und von seiner Gnade abhängt (V. 8), so hat sich sein anfänglicher Trotz in demüthiges Bitten verwandelt, er will nicht den Vorwürfen sich aussetzen, die dem Hiob von seinen Gegnern und zuletzt noch von Elihu (v. 33 ff.) gemacht worden waren und seine angebliche Schuldlosigkeit Gott gegenüber als ein Recht geltend machen, dessen Verweigerung Gott, den allmächtigen und allweisen Schöpfer und Ordner des Weltganzen, der Ungerechtigkeit in seinen Verfügungen bezichtige. Statt wie Hiob sich hartnäckig auf seine Unschuld zu berufen, legt er sich nach dem Rathe des Eliphas (5, 8) auf's Bitten und fleht in Demut um Vergebung aller seiner Sünden und Rettung, damit er in seiner Verzagtheit dem thörichten Unglauben nicht zum Gespött werde.

So will er nun wieder stumm sein und den Mund nicht öffnen, nicht mehr mit dem übel verhaltenen Groll im Herzen, sondern in der beruhigenden Ueberzeugung, dass Gott es ist, der allweise gnädige Gott, der solches über ihn verfügt hat (V. 10). Demnach bittet er Gott, jetzt innezuhalten mit seinen Schicksalsschlägen; denn unter den Streichen, die Gottes Hand gegen ihn führt, reibt sich sein Leben

[1]) נָבָל wie 14, 2. Hiob 2, 10.

auf (V. 11). Strafe für begangene Sünden ist zwar in Gottes Hand ein ebenso nothwendiges, als heilsames Mittel der Zucht, aber ohne Unterlass angewendet, raubt es dem Menschen am Ende alles, was ihm das Leben reizvoll und angenehm zu machen geeignet ist. Wie die Motte kostbares Pelzwerk zernagt und allmählig in Staub verwandelt, und doch — was ist ein jeglicher Mensch, sei er hoch oder niedrig, reich oder arm? Eine flüchtige, vorübergehende Erscheinung, die kaum hervorgetreten, sich wieder auflöst und verschwindet (V. 12).

Daher bittet er mit den Worten Hiobs (10, 20) in aller Demut doch nur um eine kurze Frist der Erholung, bever er dahingehe ohne Wiederkehr, da ihm wohl bewusst sei, dass er bei Gott, wie alle seine Väter, ein blosser Fremdling und Beisasse sei, dem vom Landesherrn jeden Augenblick der fernere Aufenthalt im Lande (der Lebendigen) entzogen werden könne (V. 13, 14). Wer aber, wie unser Sänger, Gott die Ehre gibt und sich seinem Willen fügt, sich gegen ihn sündhaft und strafwürdig erkennt, dürfte der Schonung in Betreff seiner ihm auferlegten Leiden wohl würdig erscheinen.

Dass übrigens dieser originelle Psalm dem fast ganz aus Reminiszens zusammengestückten Psalm 38 zum Vorbilde gedient habe, ist mir ganz undenkbar. Selbst die am meisten Analogie darbietenden Verse 13—15 dürften auf einem Missverständniss oder einer Missdeutung des Eingangsworts von Psalm 39 beruhen.

Apokalyptische Studien II.

Von *L. E. Iselin,* Pfarrer in Braunau (Kant. Thurgau).

1. Dass die im ersten Hefte dieser Zeitschrift besprochene, neuentdeckte syrische *„Apokalypse des Esra“* sich nicht blos mit unserer Johannisoffenbarung in einzelnen Stellen berührt, sondern auch mit unserem synoptischen Evangelientexte, darauf wurde bereits hingedeutet.[1]) Eine genauere Untersuchung der Esraapokalypse auch auf diese letzteren Parallelen hin, wird nun nicht bloss darum von Wichtigkeit sein, weil dadurch das Urtheil über die Ursprünglichkeit des in der syrischen Apokalypse verarbeiteten Quellenmaterials — denn natürlich kann nur insoweit in der vorliegenden Schrift von Ursprünglichkeit die Rede sein wesentlich beeinflusst wird, sondern auch darum, weil durch die Resultate derselben unter Umständen die bereits gezogenen Schlüsse über das Quellenverhältniss von Pseudo-Esra und Johannes umgestossen werden. Sobald sich ja ergeben würde, dass

[1]) An Parallellen zur Apoc. Joh. sind noch nachzutragen: Pseudo-Esra 204, 7 cf. Ap. 9, 11; 203, 10 cf. Ap. 17, 2; 203, 16 s. cf. Ap. 6, 9 s.

der Syrer vom kirchlichen Evangelientexte in *wesentlichen* Theilen seiner Darstellung abhängig wäre, so würde die Wahrscheinlichkeit, dass er auch durch den kirchlichen Text der Johannisoffenbarung beeinflusst wurde, eine sehr grosse.[1])

Freilich ist überhaupt die Frage nach Abhängigkeit auf dem Gebiete der apokalyptischen Literatur — und bloss in apokalyptischen Stellen berühren sich die Synoptiker und Pseudo-Esra — eine sehr prekräre. Abhängig sind ja bis zu einem gewissen Grade alle Apokalypsen unter einander, insofern sie alle, jüdische und christliche, dem Urtypus dieser ganzen Gattung, dem Buche Daniel, direkt oder indirekt nachgebildet sind. Gewisse allgemeine Züge in den Vorstellungen von der Endzeit mussten schon darum regelmässig wiederkehren, weil sonst eine neue Apokalypse keinen gläubigen Leserkreis gefunden hätte; daher denn z. B. die Zeichen auf der Erde, am Himmel und im Völkerleben, welche der Endzeit vorangehen sollen, in der jüngsten Apokalypse zwar reichlicher, absonderlicher und detaillirter, doch der Hauptsache nach dieselben sind wie in den ältesten.[2]) Kann man doch ohne Uebertreibung sagen, dass die ganze apokalyptische Literatur in gewissem Sinne nichts anderes als eine stete Umdeutung und Weiterbildung derselben Grundgedanken, Hoffnungen und Befürchtungen ist. Um wirkliche literarische Abhängigkeit konstatiren zu dürfen, ist nicht bloss eine Uebereinstimmung in einzelnen allgemeinen Zügen, sondern eine solche in eigenartigen Besonderheiten oder in einer sehr grossen Zahl von unverkennbaren Aehnlichkeiten oder im Gedankengang und Ausdruck nothwendig. Von hier aus möge das Nachfolgende verstanden und beurtheilt werden.

Bei einer Vergleichung von Esraapokalypse und Synoptiker kommen folgende Stellen in Betracht.

Ps. Esra 203, 5; et populi surgent alteri contra alteros et vastabunt se invicem. cf. Mt. 24, 7 = Mc. 13, 8 = Lc. 21, 10.[3])

[1]) Dagegen liesse sich selbst bei einer genauen Uebereinstimmung des Wortlautes *einzelner* Stellen bei Pseudo-Esra und Johannes resp. den Synoptikern dennoch eine ursprüngliche Unabhängigkeit der *Quellen* Esra's von den kanonischen Schriften aufrecht halten. Auch in diesem Falle würde nämlich immer noch unter Umständen die Annahme möglich sein, Pseudo-Esra einerseits, der biblische Apokalyptiker und die Synoptiker anderseits hätten ursprünglich aus denselben Quellen jüdischer Apokalyptik geschöpft; aber hernach habe der christliche Ueberarbeiter und Umdeuter des Esra oder auch bloss ein Abschreiber die betreffenden Stellen bona fide seinem Peschitotexte als „Citate" angepasst.

[2]) Vgl. z. B. Apoc. Joh. apocr. (bei Tischendorf, Apocal. apocr) 7 mit Apoc. Baruchi 27, 6, sowie Apoc. Joh. apocr. 15 mit Dan. 7, 2.

[3]) Freilich findet sich Aehnliches auch IV Esra 5, 5. 6; 9, 3; 13, 31. Apoc. Baruchi 70, 3 ss; 72. Henoch 56, 5 f. Testamentum Zebulun 9, 17 (ap. Sinker. Testam. XII Patriarch.) Testam. Jesu 4 (ap. de Lagarde, Reliquiae juris eccl. antt.). Apocal. Esrae christ. 40 s. (ap. Tischendorf l. c.). Apoc. Danielis christ. (ap. Tischendorf ib. XXXII).

202, 19 f: et erit perturbatio magna in terra et motus et fames et mortes. cf. Mt. 24, 7 = Mc. 13, 8 = Luc. 21, 11.[1]) 202, 20 ff: et regnans erit timor et terror supra nomines, ita ut cadant et moriantur sine doloribus et sine morbis prae timore regnante super eos. cf. Lc. 21, 26.

202, 23 f.: et erit oppressio magna in terra, qualis non fuerat ab aeternitate. cf. Mt. 24, 21 = Mc. 13, 19 = Lc. 21, 23.

203, 20 f.: vae autem gravidis et eis, quae mammas praebens tempore illo, quia erit oppressio, qualis nulla fuerat ex quo mundus creatus est. cf. Mt. 24, 19. 21 = Mc. 13, 17. 19 = Lc. 21, 23.

204, 1 f.: et nisi comminuerentur dies illae, nullo caro integra foret. cf. Mt. 24, 22 = Mt. 13, 20.[2])

Lassen die zuerst angeführten Stellen noch dem Zweifel Raum, ob zwischen unserer Apokalypse und den einschlägigen Stellen der Synopse ein eigentliches Abhängigkeitsverhältniss stattfindet, so müssen solche Bedenken Angesichts der durchaus orriginellen, beiden gemeinsamen Wendungen von dem Wehe über die Schwangern und Säugenden und der Verkürzung der letztern Zeit der Heimsuchung für die Gläubigen weichen. Es fragt sich nun freilich: wo ist Originalität und wo ist Abhängigkeit?

2. Setzen wir vorerst den Fall, der Verfasser unserer Esraapokalypse (nicht etwa blos ihr Ueberarbeiter) habe die eschatalogische Rede Jesu gekannt. Sicherlich hat er dann nicht blos eine Version, etwa die bei Marcus gekannt, sondern alle drei Synoptiker, denn seine Worte nähern sich bald mehr der Ueberlieferung des Marcus, bald mehr der des Matthäus. Die angeführte Stelle 202, 20 ff. hat ferner bloss bei Lucas eine Parallele. Citate im eigentlichen Sinne wären freilich seine Worte auch in diesem Falle nicht; sie stimmen in Ausdruck und Wortfolge zu wenig genau mit dem Peschitotext überein.[3]) Aber sie könnten eine freie Uebersetzung der griechischen Version sein oder überhaupt blosse Reminiscenzen an die betreffenden Originalstellen. Dass der Verfasser bloss eine einzige Rede Jesu über die Endzeit berücksichtigt, widerspricht an und für sich noch nicht der Annahme, er habe

[1]) Auch hiezu viele Parallelen in der apocal. Literatur z. B. Apoc. Bar. 27, 6. Testam. Jesu 3. Apoc. Daniel. christ. l. c. Apoc. Joh. apocr. 5.

[2]) Als weitere Parallele ist vielleicht anzuführen 203, 17 f.: ut cito mittat angelum terribilem et retineat cuspem gladii perdentis cf. Mc. 13, 27 = Mt. 24, 31. Aber die Uebersetzung „retinaet“ (so Beethgen) für נאחוך scheint mir zweifelhaft; man kann ebensogut übersetzen „prehendat“. Ausserdem vgl. 204, 7 mit Mt. 24, 6 u. Par.

[3]) Das Verhältniss dieser Stücke bei Esra zur Version des sog. Cureton'schen Syrers konnte ich noch nicht feststellen, doch ist mir sehr wahrscheinlich, dass es nicht wesentlich verschieden sein wird von demjenigen zur Peschito.

den ganzen Stoff der Synopse gekannt; für seinen Zweck kam eben fast blos dieses Kapitel über die Eschatologie in Betracht.

Auffallender wäre freilich dann die Auswahl der Stellen, die er getroffen hat. Sorgfältig hätte er dann alles bei Seite gelassen, was irgendwie christlich klang und bloss diejenigen Aussprüche recipirt, welche sich nicht über das Niveau allgemeinjüdischer Eschatologie erhoben: doppelt auffallend, weil ja seine Apokalypse gegen den Islám gerichtet war, der seinerseits die jüdischen Erwartungen von der Endzeit theilweise approbirt hat. Warum hat der Verfasser, der Mt. 27, 7. 19. 21, 22. gekannt haben soll, nicht auch V. 4–5 oder 11 oder 23—24 benützt? Lag es ihm doch nahe, von dem „falschen Cristus" und den „Lügenpropheten" zu reden, welche in der letzten Zeit das Volk Gottes verwirren wollten. Oder was hätte er treffenderes aus jener Rede Jesu für seinen Zweck gegen den Islám herausgreifen können, zumal er 204, 4 wirklich vom Erscheinen des Lügenmessias redet? Wahrhaftig, wäre es nicht ohne weiteres ausgeschlossen, man könnte auf den Gedanken kommen, ein *Jude* habe aus der synoptischen Ueberlieferung herausgenommen, was seinem Glauben entsprach und für seine Zwecke benützt.

Aber mit dieser Abneigung gegen alle christlichen Gedanken auch da, wo sie ihm nahe liegen und er sozusagen unvermeidlich darauf geführt wurde, falls er den synoptischen Bestand der Rede Jesu von der Endzeit kannte, damit stimmt ja nun auffallend, was oben[1]) vom gänzlichen Zurücktreten des christlichen Standpunktes in unserer Apokalypse überhaupt gesagt wurde. Unter solchen Verhältnissen ist die eben erst versuchsweise eingeräumte Annahme, unsere Esraapokalypse sei von den Synoptikern abhängig, nicht bloss äusserst unwahrscheinlich, sondern sozusagen ausgeschlossen. Dagegen wird die andere Annahme nahegelegt, welche auch aus der Vergleichung mit der Offenbarung Johannis sich ergab, dass die uns jetzt vorliegende Apokalypse über das Ende des Islams sehr viel jüdisches apokalyptisches Material enthält.

3. Wenn nun oben diese Annahme dadurch als wahrscheinlich hingestellt wurde, dass das Zusammentreffen mit der Offenbarung Johannis blos auf solchen Stellen stattfand, welche auf anderm Wege als jüdisches Original aufgewiesen worden waren und so sich für die gemeinsamen Züge in beiden Apokalypsen gemeinsame jüdische Quellen ergaben, so kann diese Annahme auf dieselbe Weise sicher gestellt werden durch das Zusammentreffen der oben angeführten Stellen mit gewissen Stellen aus der Rede Jesu über die Endzeit, denn auch diese letztern fraglichen Stellen der Synoptiker sind auf anderem Wege längst als *jüdisches* Gut aufgewiesen worden.

[1]) s. S. 60 d. Zeitschr.

Es ist bekannt und gehört zu den gesichertsten Resultaten der neuern Evangelienkritik, dass in die Parusierede Jesu, wie sie in Mc. 13, Mt. 24 und Luc. 21 sich findet, eine kleine jüdische Apokalypse verflochten ist.[1]) Diese Apokalypse kann mit gewisser Sicherheit aus ihrem jetzigen Wortzusammenhang in den Evangelien herausgeschält werden und über ihren Umfang und einstige Gestalt sind die Kritiker der Hauptsache nach einig. Prof. Wendt z. B., der durch die sichere Rekonstruktion dieser Apokalyse aus unserem zweiten Evangelium seine Marcushypothese am besten glaubt empfehlen zu können, stellt sie aus Mc. 13, 7—9 a. 14—20. 24—27. 30—31 wieder her. Andere Kritiker freilich, welche eine etwas andere Stellung in der Evangelienkritik einnehmen, rekonstruiren diese jüdische Grundschrift lieber aus Matthäus oder aus Lucas, weil sie ihnen dort resp. hier in ursprünglicherer Form vorzuliegen scheint als beim zweiten Synoptiker. Aber über die Ausscheidung des fremdartigen, judaisirenden Stoffes aus dem jetzigen Wortzusammenhang herrscht im Ganzen eine auf diesem Gebiete seltene Uebereinstimmung.

Die in unserer Esraapokalypse enthaltenen Parallelen zu der eschatologischen Rede Jesu in den Synoptikern betreffen aber blos solche Stellen, welche in dieser eingeflochtenen jüdischen Apokalypse enthalten sind.

Dieses Zusammentreffen kann nicht zufällig sein, vielmehr wird, nach dem früher Gesagten, dadurch auf's höchste wahrscheinlich gemacht, dass der Verfasser des Pseudo-Esra gerade diese gleiche jüdische Apokalypse irgendwie gekannt hat, welche den Synoptikern vorgelegen hat und theilweise von ihnen aufgenommen wurde. Darum hat er jene Ausführungen über die falschen Propheten u. s. f. in dem Zusammenhang der Rede Jesu bei den Synoptikern nicht berücksichtigt, obschon sie ihm sehr nahe lagen, weil sie *nicht* jener kleinen jüdischen Apokalypse angehörten, sondern den Worten der christlichen Verfasser, mit andern Worten, weil er sie gar nicht gekannt hat.

Eine Schwierigkeit in dieser Entscheidung scheint blos die Stelle 202, 20 ff. zu bereiten, insofern der dort ausgesprochene Gedanke blos in der lucanischen Relation der Rede Jesu (Luc. 21, 26) eine übrigens nur allgemeine Parallele findet. Ist man nun der Ansicht, dass Lucas alles, was er von der eschatologischen Rede Jesu meldet, entweder aus Marcus oder aus Matthäus entnommen habe oder selbstständig hinzugedichtet habe, so wird man freilich dem Zusatze 21, 26

[1]) Vgl. Weizsäcker, Unters. ü. die ev. Geschichte. 121 ff. und neuerdings Wendt, die Lehre Jesu I. 9 ff. Statt einer jüdischen sprechen einige Kritiker lieber von einer judenchristlichen Apokalypse, ohne dass das an der Sache selbst etwas ändert. Freilich glaube ich mit Andern, dass man mit dem Ausdruck Judenchristenthum viel zu freigebig ist.

kein Heimatrecht in der jüdischen, zu Grunde liegenden Apokalypse gestatten wollen. In diesem Falle würde dann durch diese einzige Stelle unter Umständen die ganze Hypothese von der jüdischen Grundschrift des Esra wankend gemacht. Allein einmal vermag diese eine Stelle nicht aufzukommen gegen alle andern Gründe, die beigebracht wurden.[1]) Sodann kann diese Schwierigkeit nur für den vorhanden sein, der der Ansicht ist, die kleine jüdische Apokalypse sei blos bei Marcus vollständig und in ganz ursprünglicher Form enthalten. Dieser Meinung widerspricht aber schon der Umstand, dass die Relation der eschatologischen Rede bei Matthäus einen, sicherlich jüdischen, also der in den Context verarbeiteten Apokalypse angehörigen Zusatz darbietet, welchen derz weite Evangelist nicht kennt.[2]) Auch Prof. Wendt, der seiner Stellung in der Evangelienkritik gemäss die ursprüngliche Form der kleinen Apokalypse im Marcuszusammenhang findet, gibt zu, dass der Evangelist wenigstens in der Gedankenfolge Veränderungen getroffen habe. Von hier ist es aber nur ein ganz kleiner Schritt bis zum Zugeständniss, Marcus habe möglicherweise nicht den ganzen Stoff der jüdischen Apokalypse reproduzirt. Wenn dann durch jenen besonderen Zusatz des Matthäustext es warscheinlich wird, dass auch dem Matthäus dieselbe Apokalypse in ihrem ganzen Umfange vorgelegen habe, so sehe ich keinen Grund ein, wesshalb man diese Bekanntschaft nicht auch dem dritten Evangelisten einräumen will. Durch die Voraussetzung, jene kleine Apokalypse sei noch zu Zeiten aller drei Evangelisten im Volke bekannt gewesen, wird m. E. weder ein unwahrscheinliches Zugeständniss gemacht — man vergleiche nur die Geschichte anderer Apokalypsen — noch der Marcushypothese, die mir freilich auch die richtigste zu sein scheint, irgendwelches Hinderniss in den Weg gelegt.

4. Rekapituliren wir kurz den Gang der Untersuchung. Auf Grund von Uebereinstimmungen zwischen unserer Esraapokalypse und der Johannisoffenbarung, die bloss an jüdisch klingenden Stellen stattfand und zwar an solchen, welche durch die Untersuchungen Vischers als Theile einer jüdischen Grundschrift der Johannisoffenbarung aufgewiesen wurden, wurde wahrscheinlich, dass unsere Esraapokalypse ursprünglich auch jüdischer Art sei, gemeinsame Quellen jüdischer Apokalyptik besitze mit Johannes und bloss von einem

[1]) Wie sehr man sich hüten muss, aus der Stelle 202. 20 ff. einen wichtigen Schluss zu ziehen in Bezug auf die Abhängigkeit des Pseudo-Esra vom dritten Evangelisten selbst, geht daraus hervor, dass genannter Passus nur zur griechischen Textform von Luc. 21. 26. *nicht aber zum Peschitotex*, der hier ganz anders lautet, eine gewisse Parallele bildet. Dem syrischen Verfasser aber lag allein der syrische Bibeltext vor.

[2]) *μηδὲ σαββάτῳ* Mt. 24, 20.

christlichen Syrer in später Zeit ergänzt und umgedeutet wurde, um eine literarische Waffe gegen den drohenden Islám zu bilden. Ausserdem zeigten sich Aehnlichkeiten und selbst offene Uebereinstimmungen mit dem synoptischen Texte der eschatologischen Rede Jesu und genauer besehen, mit der dort von den christlichen Synoptikern in den christlichen Zusammenhang verarbeiteten kleinen jüdischen Apokalypse, deren Existenz durch die Kritik längst und deutlich erwiesen war. Dadurch stellt sich wiederum die Wahrscheinlichkeit heraus, unsere Esraapokalypse sei eigentlich jüdischen Ursprungs.

Freilich muthet es zuerst seltsam an, dass durch diese neu entdeckte syrische Apokalypse des Esra auf einmal zwei Hypothesen als richtig sich sollen beweisen lassen; allein in diesem Zusammentreffen allein kann noch kein Grund liegen, das Resultat abzuweisen, dass wir in der Grundschrift bei Esra gewissermassen ein Bindeglied gefunden haben für die jüdische Grundschrift des Apokalyptikers Johannes und die in den synoptischen Zusammenhang verflochtene kleine jüdische Apokalypse. Es ist auch weder nachzuweisen, noch selbst probabel zu machen, dass es eine einzige jüdische apokalyptische Schrift gewesen ist, welche die von unserem Verfasser wiedergegebenen Stellen der apokalyptischen Grundschrift des Johannes und der Synoptiker, also wohl auch manches bloss von den beiden letztern Schriften überliefertes jüdisches Material enthalten hat. Im Gegentheil ist früher darauf hingewiesen, dass wohl keine einheitliche jüdische Schrift den Grundstock unserer Apokalypse bildet. Allein, wie dem immer sei, durch das Resultat dieser zweiten Vergleichung mit den Synoptikern ist jenes Resultat der ersten Vergleichung zwischen Esra und Ap. Johannes so sehr unterstützt worden, dass man sagen muss, die Wahrscheinlichkeit, dass unsere Esra-Apokalypse eigentlich jüdischen Ursprungs ist und auch anderweitig verwerthetes jüdisches Material in sich schliesst, hat nicht bloss in arithmetischer, sondern in geometrischer Progression zugenommen und damit folglich dem entsprechend die Wahrscheinlichkeit, dass vorliegende Lösung der Frage die richtige ist.

Zur gefl. Beachtung.

Leider sehe ich mich veranlasst, weil der beschränkte Raum der Zeitschrift durch immer reichlicher zufliessende Originalarbeiten in Anspruch genommen wird, *die Bücherschau auf das Nothwendigste zu beschränken.* Es wird zwar auch in der Folge jede Zusendung angezeigt und meistens auch ganz kurz besprochen werden. Grundlegende Werke finden in den literarischen Uebersichten eingehendere Würdigung. — Wir mussten für eine Anzahl Bücher schon in dieser Nummer das abgekürzte Verfahren beobachten. ***Der Redaktor.***

Bücherschau

der Theologischen Zeitschrift der Schweiz.

Name, Adam, „*Antichrist*", Drama in fünf Akten. Leipzig: G. Lehmann 1886. — 166 S. — M. 2.

Eine eigenthümliche, in ihrer Art sehr interessante Dichtung. Es ist schwer, den Gedankengang und die Scenerie dieses Drama's in wenigen Sätzen wiederzugeben. Der Hauptheld desselben, Gottfried Fels, ein von unbefriedigtem Durste nach Wissen und Erkenntniss erfüllter junger Gelehrter, ist eine Art zweiten Faust's. Auf mancher Seite des Büchleins fühlte man sich unmittelbar an Goethe's Dichtung erinnert, und zwar nicht nur durch ganz ähnliche Situationen wie das Vorspiel im Himmel, die Liebe des Helden zu Clara, der Banquierstochter, der Verkehr mit Satan, sondern auch durch starke Anlehnungen an goethische Worte. Vielfach aber geht der Dichter wieder seinen ganz eigenen Weg, reich an selbständigen und manchmal glücklich gefassten, wahren und tiefen Gedanken. Am Schlusse geht der Held äusserlich zwar unter, er wird als sozialer Revolutionär hingerichtet; allein der Satan verliert Gott gegenüber seine Wette, Gottfried's Seele wird gerettet und von Engeln zum Himmel getragen. „Antichrist" ist ein Buchdrama, für Bühnenaufführung durchaus nicht geeignet; es sei hiebei nur an die erste Scene des vierten Aktes gedacht, wo der Satan in der Hölle alle Philosophen Griechenlands von Homer und Hesiod an bis zur Stoa, Epikur und Sextos hinab in langer Reihe einen nach dem andern von Gottfried — Faust erscheinen, sein Sprüchlein aufsagen und wieder verschwinden lässt. Die Verse sind leider da und dort nicht gefeilt genug; gewisse sprachliche Verstösse lassen im Verfasser fast einen Ausländer von Geburt vermuten. Es fehlt der Dichtung ein wenig zu sehr der eigentliche dramatische Nerv, die Klarlegung der inneren physychologischen Entwicklung und der tragischen Nothwendigkeit. Der Titel „Antichrist" erscheint zu wenig begründet, da der Gegensatz des Christlichen kaum gestreift wird.

Lesern, die sich die Mühe denkenden Geniessens nicht verdriessen lassen, kann diese Dichtung einige schöne Stunden bereiten. *H.*

Lipsius, Richard Adelbert: *Philosophie und Religion.* Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik. Leipzig 1885. 319 S. Preis: Fr. 6 70.

Den „dogmatischen Beiträgen zur Vertheidigung und Erläuterung meines Lehrbuchs", welche der vielgefeierte aber auch viel angefochtene Dogmatiker Jenas im Jahre 1878 ausgehen liess, folgt hier eine zweite Reihe von „Beiträgen", wesentlich zu demselben Zwecke veröffentlicht, wie jene erstere: den dogmatischen Standpunkt und die dogmatische Methode des Verfassers gegenüber den erfahrenen Angriffen durch eingehende Erörterung klar zu stellen, vor Missverständnissen zu schützen und gelegentlich auch etwa zu rectificiren.

Die Gegner sind wesentlich dieselben wie früher: Biedermann einerseits, Ritschl-Hermann anderseits. Hatte aber die Schrift von 1878 vorab die Personen-Ordnung befolgt, indem Lipsius sich dort in einer ersten Artikel-Serie gegen Ritschl und seine Schule, in einer zweiten gegen Biedermann und die „Spekulationen" gewendet hatte, so verfolgt er jetzt eine reine Sachordnung, indem es in 5 Hauptabschnitten, vom Abstraktesten zum Concreteren fortschreitend, folgende Streitfragen bespricht: 1) Die erkenntnisstheoretischen Grundsätze. 2) Die Grenzen des metaphysischen Erkennens. 3) Metaphysik und Religion. 4) Ursprung und Wesen der Religion. 5) Der Wahrheitsbeweis für die Religion. Es liegt aber in der Natur der Sache, dass auch hier die persönliche Ordnung gewissermassen durchscheint, indem die ersten Abschnitte sich vorzüglich gegen Biedermann-

Hegel, die letztere vorzüglich gegen Ritschl-Hermann wenden. Der Werth des Buches liegt nun speziell in der äusserst gründlichen und sorgfältigen Detail-Erörterung aller der in dem aufgesuchten Rahmen streitigen Probleme. Man erhält wirklich den Eindruck, dass es den Verfassern daran gelegen ist, mit Gegnern mit denen er sich ja doch in so vielen Stücken einig weiss, zu einer aufrichtigen wissenschaftlichen Verständigung zu kommen; und wenn gegen Ritschl speziell der Ton etwas schärfer geworden ist, als noch in den ersten „Beiträgen", so zeigt doch die ruhige und entgegenkommende Verhandlung mit Hermann, dass es nicht der verschiedene „Standpunkt" ist, der diese Schärfe bedingt hat.

Wer nun in das Pro und Contra der in der heutigen Dogmatik und Religionsphilosophie strittigen Grundfragen einen genauern Einblick thun will und wer insbesondere die dogmatische *Arbeit* verfolgen und nicht blos dogmatische *Resultate* entgegen nehmen möchte (dazu hat uns ja eben kürzlich die Brochüre über die „Unzulänglichkeit des theologischen Studiums" alle ermahnt) dem können diese neuen Beiträge nur emptohlen werden. Freilich wer dieses Interesse wirklich hat, dürfte die „Beiträge" schon bei ihrem ersten Erscheinen in den „Lehrbüchern für protestantische Theologie" begrüsst und studiert haben; was uns heute geboten wird, ist nur ein Separatabdruck aus jener Zeitschrift. Wer aber unter dem Titel „Philosophie und Religion" mehr erwarten würde, als jene eben charakterisirte Diskussion unter Fachgenossen, etwa eine ausgeführte Religionsphilosophie, der würde sich doch getäuscht finden; wir würden ihn lieber direkt auf die Lipsius'sche Dogmatik selbst verweisen. Denn ein dogmatisches System wird doch nur in seiner Totalität wirklich verstanden; schon darum, weil jede durchgeführte Weltanschauung, wie ein dogmatisches System sie bieten muss gerade nach den Voraussetzungen der Lipsius'schen Dogmatik selbst vorab ein Werk nicht des am Einzelnen nörgelnden Verstandes, sondern der von einem Punkt aus das ganze gestaltenden Phantasie ist. Wer aber Lipsius noch nicht kennt, wird ihn schliesslich doch nur aus seinem Hauptwerk wirklich verstehen; während er sich hier bald ermüdet fühlen dürfte, zumal die von einem Gegner zum andern kehrende Diskussion auch öftere Wiederholungen mit sich gebracht hat. Aus eben diesem Grunde treten wir hier auf die erörterten Probleme auch nicht näher ein; sondern ziehen vor, es an anderer Stelle dieser Zeitschrift zu thun. *R.*

H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das neue Testament.* Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg i. Br. 1886.

Gerade nach Jahresfrist ist eine neue Auflage dieses Lehrbuchs nothwendig geworden, ein Erfolg, der deutlich genug für den Werth des Werkes spricht. Wenn unter der Herrschaft der gegenwärtigen theologischen Constellation eine Arbeit, die mit wissenschaftlicher Methode und Kritik Ernst macht, doch so rasch die Gunst des Publikums sich erwirbt, so muss sie unzweifelhaft Vorzüge besitzen, die sie sehr Vielen werthvoll machen. Diese bestehen hier in der Vollständigkeit, mit welcher der Wissensstoff beherrscht wird einerseits, und in der ruhigen Objectivität der Darstellung andrerseits, die ohne Voreingenommenheit über den Gang der wissenschaftlichen Forschung nach allen Seiten hin Umschau hält. Doch, wir haben das Werk in grösserer Ausführlichkeit im ersten Heft des Jahrgangs 1886 dieser Zeitschrift besprochen, und wollen daher nur noch kurz angeben, wodurch sich diese zweite Auflage von der ersten unterscheidet. Sie ist von 504 auf 554 Seiten angewachsen. Der Zuwachs besteht darin, dass im besondern Theil ein eigenes Kapitel über die Apokryphen des neuen Testamentes neu hinzugekommen ist, das die apokryphischen Evangelien, Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen ausführlich bespricht. Dieses Kapitel bildet eine noth-

wendige Ergänzung zu der Besprechung der kanonischen Schriften, da gerade aus den literarischen Verhältnissen, wie sie auf dem Gebiet der Apokryphen zu Tage treten, ein helles Licht auch auf das der kanonischen Literatur fällt. Ferner ist in der Geschichte des Kanons mancher Punkt eingehender dargestellt worden, z. B. S. 193 die Charakteristik der phantasiemässig construirenden Reaction, die nun, als von Bedürfnissen mehr ästhetischer Art geleitet, von dem lediglich conservativen Traditionalismus schärfer unterschieden wird. Dass ausserdem die seither erwachsene Literatur sorgfältig berücksichtigt und das ganze Werk auf dem Laufenden erhalten worden ist, versteht sich bei *Holtzmann* von selber. Auch ein Index ist hinzugekommen, der jedoch mehr Namen von neueren Forschern enthält, als dass er das schnelle Auffinden einzelner sachlicher Nachweise dem Unkundigen erleichterte. In Betreff des Indexes haben nun einmal unsere neueren Forscher nicht mehr die Geduld, mit der die Verfasser der theologischen Folianten früherer Jahrhunderte ausgestattet waren, deren Inhaltsverzeichnisse immer noch unübertroffen sind.

Christ, Paul: *Die Lehre vom Gebet nach dem neuen Testament.* Ein Beitrag zur Kenntniss und Würdigung des ursprünglichen Christenthums. Von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift, Leiden 1886, 198 S.

Der schon sehr stattlichen Reihe schweizerischer Theologen, welchen für Lösung wissenschaftlicher Preisfragen von der Haager Gesellschaft die Palme gereicht worden ist, schliesst sich nun wieder ein neuer an, ein neuer jedoch nur insofern, als er aufs neue auf dem Plan erscheint, nachdem er schon 1881 mit einer Abhandlung über den Pessimismus und die Sittenlehre einen Preis der Teyler'schen Gesellschaft davongetragen. Diesmal betraf die Frage einen Gegenstand der neutestamentlichen Theologie und zwar einen wichtigen und folgenreichen. Die Auffassung, die eine Religion vom Gebete, vom unmittelbarsten Verkehr des Menschen mit Gott hat, ist ja für ihr ganzes Wesen im höchsten Masse charakteristisch. So prägt sich dem auch in der neutestamentlichen Anschauung vom Gebet der besondere Charakter des ursprünglichen Christenthums aufs deutlichste aus, wobei der Grundtypus dann freilich in den verschiedenen aufeinanderfolgenden Entwicklungsstufen sich verschieden nuancirt, ohne jedoch die wesentliche Einheit aufzuheben. In der Beurtheilung dieser verschiedenen Entwicklungsstufen zeigt sich nun unverkennbar der theologische Standpunkt des Verfassers. Er macht kein Hehl daraus, dass er den wesentlichen Resultaten der historisch-kritischen Forschung, wie sie namentlich von der Tübinger-Schule ausgegegangen ist, zustimmt und in der Evangelienfrage auf dem *Volkmar*'schen Standpunkt steht. Wird dies seiner Arbeit nun freilich nicht überall zur Empfehlung dienen, so darf doch der Leser versichert sein, dass ihm nur Resultate ernster eigener Untersuchung geboten werden und alles blosse Nachbeten herrschender Ansichten ausgeschlossen ist. Als *Gegenstand* der neutestamentlichen Anbetung wird Gott als Vater, nach der Lehre Jesu und des ganzen neuen Testamentes vorangestellt. *Inhalt* des Gebetes ist im Grunde überall wieder Gott, nämlich sein Regieren und Wirken auf Erden und in uns durch den heiligen Geist, was an den Beispielen des Vaterunsers und des Betens im Namen Jesu gut auseinandergesetzt wird. *Kraft* und *Wirkung* des Gebetes bestimmt sich dagegen verschieden, nach dem Standpunkt der einzelnen Schriften des neuen Testamentes, wo von der äusserlichen Erhörung bis zum innern Wachsthum an Gottseligkeit alle Auffassungen vertreten sind. *Wesen* und *Geist* des Gebetes steigen ebenfalls von empirisch rohen Anfängen bis zur Anbetung des Vaters im Geist und in der Wahrheit auf, und die *Form* des Gebetes schmiegt sich dem Inhalte überall an, und bindet sich nicht an Ort und Zeit, auch nicht an bestimmte Formen, sondern

sucht dem Geiste überall den möglichst reinen Ausdruck zu geben. Dabei ist der Unterschied der verschiedenen neutestamentlichen Lehrtypen zwar vorhanden, aber gerade in dieser Frage kein fundamentaler, das Trennende tritt neben dem Uebereinstimmenden durchaus zurück. Ausgangspunkt und Fundament ist auch hier nur die Lehre Jesu selbst, die mit dem Prinzip der Gotteskindschaft über allem Einzelnen steht. Innerhalb dieses Prinzips wird aber das Gebet bald, wie bei dem judenchristlichen Verfasser des Matthäusevangeliums zu einem guten Werke, bald, wie bei Lucas, zum förmlichen Gebetssturm, bald wie in der Apostelgeschichte und im Jakobusbrief zur Wunderwirkung. Je mehr sich die spätern Schriften von dem Urquell des Evangeliums entfernen, desto stärker treten auch diese weniger reinen Formen des Gebets hervor, desto grösser wird die Annäherung an ausser- und vorchristliche analoge Erscheinungen. So zeigt der Verfasser, dass es auch hier das Wahre und Rechte ist, vom Abgeleiteten auf das Ursprüngliche, von den spätern kirchlichen Gestaltungen auf die reine religiöse Lehre Jesu zurückzugehen.

August Neander, *Erinnerungen von Philipp Schaff, Dr. und Professor der Theologie in New-York.* Gotha. Friedr. Andr. Perthes 1886. S. VI 76.

„Noch immer," sagt der Verfasser im Vorwort, „fehlt uns eine Biographie Neanders, der doch, wie wenige Theologen der Neuzeit, einer solchen würdig ist." Die vorliegenden Erinnerungen hat der Verfasser, ein Schüler Neanders, zunächst für seine amerikanischen Studenten niedergeschrieben, und es sind dieselben in New-York englisch erschienen. Eine Biographie also wollen diese Erinnerungen nicht sein. Man kann daher davon absehen, dass eine etwas genauere Darlegung der Theologie Neanders fehlt, wie sie namentlich nach seinem „Leben Jesu" nicht unschwer zu geben gewesen wäre, hat ja doch auch der Biograph Tholucks eine solche zu geben unterlassen, weil Tholuck kein geschlossenes theologisches System gehabt habe, was nun allerdings auch bei Neander zutrifft.

Im Uebrigen ist die Schrift von Schaff sehr anmuthig und kurzweilig zu lesen. Es thut nichts, dass die einzelnen Abschnitte etwas lose aneinander gehängt sind, die Schrift will ja nur Erinnerungen bieten und das thut sie wie gesagt, in ansprechender Weise. Manches ist zwar bereits bekannt, was in Nordamerika noch neu sein mag, aber auch das Bekannte liest man gerne wieder, da es hübsch gegeben ist, und daneben erfahren wir noch manches, das auch uns älteren neu ist. Die liebenswürdige, eigenartige Persönlichkeit Neanders ist hier auch in ihrer fast unglaublichen Naivetät mit der Pietät, die sie nicht nur von Seite des dankbaren Schülers verdient, geschildert.

Am Schlusse findet sich ein Verzeichniss der Schriften Neanders und der Schriften über ihn. (*Dr. Finsler.*)

Wiener, Wilhelm: *Das Gebet,* historisch, dogmatisch, ethisch, liturgisch und pastoraltheologisch betrachtet. Gotha, Perthes. 1885. (3 Mark).

Das Erscheinen dieser Schrift rechtfertigt ihr Verfasser in der Vorrede selber damit, dass ihr Gegenstand, das Gebet, seines Wissens nach *allen* seinen Verzweigungen bis jetzt nicht zusammenhängend behandelt worden sei, und dass es ihm nöthig geschienen habe, der „modernen Verflüchtigung der Gebetslehre„ gegenüber durch Befragung der Religions- und der Kirchengeschichte, hauptsächlich aber der neutestamentlichen Schriften über Wesen und Werth des Gebets die richtige Anschauung zur Geltung zu bringen. In der That bietet seine Schrift sowohl für den Theologen, als den gebildeten Laien viel Interessantes. Belehrendes, Anregendes, Erbauendes, das sie lesenswerth auch für den macht, der den dogmatischen Standpunkt des Verfassers nicht theilt, ja durch einzelne absprechende Aeusserungen über Freierdenkende (z. B. auf Seite VIII, IX der Vorrede) sich sonst abgestossen fühlen könnte. Dem tieferen wissenschaftlichen Be-

dürfniss kann die Schrift jedoch nicht genügen. Dafür sind mehrere wichtige Fragen zu wenig gründlich behandelt, die Einwürfe der Gegner nicht gehörig gewürdigt, geschweige denn widerlegt und die Schwierigkeiten durch unhaltbare, auch nicht immer klare und konsequente Lösungen nicht im Ernste gehoben. Bei der Frage betreffend die Anbetung Christi z. B. will der Verfasser, der sich selbst zur Trinitätslehre bekennt, ja diese sogar (S. 97) ins Unservater hinein interpretirt, gleichwohl nicht, dass man zu *Jesus allein* bete, aber ebenso wenig, dass man im Gebet *Gott allein* anrede, „als gebe es keinen Heiland, durch den allein wir Gott unsern Vater nennen etc." (S. 86 und 87), während doch bei Annahme der Gottheit Christi die Scheu vor seiner eigentlichen Anbetung, auch allein, an Stelle des Vaters, schwer zu begreifen ist, und andererseits das Eucharistie-Formular aus der „Lehre der zwölf Apostel", das doch als ein nach Inhalt und Form mustergiltiges Gebet gepriesen wird (S. 152), Gott allein als Vater, Herrscher, Allmächtigen, Herrn anredet und Jesu nur daneben als seines Knechtes gedenkt. — Im Uebrigen bezeugen wir gerne, dass wo der Verfasser das Gebet in praktischer Hinsicht behandelt, wir uns ihm viel näher fühlen, und ein gesunder Takt, ein nüchternes Urtheil bei aller Wärme uns wohlthuend entgegengetreten ist. Den für uns Reformirte seltsam klingenden Rath, das gottesdienstliche Gebet von der Kanzel an den Altar zu verlegen, dürfen wir dem Verfasser, der als treuer Lutheraner an Altar und Kruzifix hängt (S. 115), nicht verübeln. *C.*

Die religiöse Reformbewegung in der reformirten Schweiz; Vortrag von Pfarrer *Gottfried Schönholzer* in St. Gallen. — St. Gallen, Huber & Cie. (E. Fehr) 1886. 50 Cts.

Der Verfasser hielt diesen Vortrag in der St. Galler Sektion des schweizerischen Vereins für freies Christenthum und als Präsident derselben. Er bietet ihn in der Form, wie er ihn gehalten, d. h. mit den lokalen Beziehungen, oder, wie er selbst sagt, mit dem „St. Gallischen Erdgeschmack". Das Material ist mit bemerkenswerthem Fleiss aus vielen hauptsächlich den Zeitschriften zu entnehmenden Berichten und Zeugnissen, sowie besonders auch aus der lebendigen persönlichen Erfahrung des Verfassers zusammengetragen, geschickt geordnet und meist trefflich beleuchtet. Es werden die ersten Keime der schweizerischen Reformbewegung in der Fortwirkung hauptsächlich der Schleiermacher'schen, Hegel'schen und Baur'schen Schule nach der Schweiz hinüber gefunden, wie sie in Alexander Schweizer, Biedermann und einer Reihe ehemaliger Tübingerstudenten, worunter besonders Mayer zu nennen ist, bedeutende und selbständige Vertreter fanden. Die Reformbewegung selbst und ihre einzelnen Stadien lehnen sich in der weitern Darstellung naturgemäss an die bekannten und für dieselbe geradezu typisch gewordenen Persönlichkeiten an, welche ihr vorstanden. Die Namen eines Heinr. Hirzel, Lang, Bitzius u. A. bedeuten ebenso viele Stufengänge innerhalb des geistigen Flusses der Dinge. Wir finden in der kleinen Schrift nichts Nothwendiges übergangen, wohl aber eine recht verdankenswerthe Vorarbeit für eine diese ganze kirchliche Richtung noch eingehender würdigende Darlegung, die mit der Zeit derselben noch zu Theil werden muss.

Predigten von *Albert Bitzius,* seiner Zeit Pfarrer in Twann, hernach bernischer Regierungsrath. Aus dem Nachlass herausgegeben. Bern, Dalp'sche Buchhandlung (Schmid, Franke & Cie.) 1. u. 2. Bd. 1883 und 1887.

Bitzius als Prediger zutreffend zu charakterisiren, ist nicht Sache einer kurzen Rezension, das muss einer andern Veranlassung überlassen bleiben. Es war eine verdienstliche Aufgabe von Herr Gymnasiallehrer Hegg und seinen Beiständern, Herr Prof. Eduard Langhans u. s. w. uns aus den 1200 nachgelassenen Predigten des Heimgegangenen im ersten Band eine so mannigfaltige,

im zweiten eine so übersichtlich geordnete Auswahl zu bieten und obendrein gleichzeitig uns die Perspektive auf eine ganze Fülle der Publikation nicht minder würdigen Stoffes zu eröffnen.

Wir sind des Lesens selten so wenig müde geworden, wie bei diesen Predigten. Wie man zu dem Mann im Arbeitskittel verständlich und gedankenschwer zugleich reden, sich ihm volksthümlich mittheilen kann, ohne glatt zu werden, lehrt uns Bitzius mindestens so gut wie ein Spurgeon oder Beecher. Psychologen mögen an diesen feinen und lebenswahren Beobachtungen Seelenkunde, Novellenschreiber die Gestaltung und Verwendung ergreifender Bilder lernen. Bitzius scheint sich in seinen kurzen und knappen Kanzelvorträgen keine andere Aufgabe gesetzt zu haben, als eine persönlich klar erfasste Wahrheit dem Zuhörer in zwingender Weise zu bleibendem Bewusstsein zu bringen. Er formulirt eine solche zu diesem Zweck oft als kurze Ueberschrift: Frauentreue: Hochmuth unn Hoffart; als Frage: Warum taufen wir unsere Kinder? oder anlässlich des Kriegsausbruches 1870: Was hat unser Vaterland in diesem Völkersturm zu thun und wie sich zu verhalten?, wohl auch als Aufforderung: Betrübet nicht den h. Geist! Einfach und schlicht führt die Diktion zum Ziel; oft scheint zu viel Schilderung und zu wenig oratorische Strebung vorhanden zu sein, aber alles interessirt und wirkt erfrischend für Kopf und Herz. Ganze Partieen sind schriftstellerische Kunstwerke, als kürzere Einträge figuriren hübsche Geschichten. die einzeln für sich schon von grossem Werth sind; eine Reihe einzelner Sätze sind richtige Kernworte. Wie sympathisch klingt der beim Beginn des deutsch-französischen Krieges die Einleitung seiner Predigt abschliessende Ausspruch gerade in den gegenwärtigen Tagen: „Besser wird es erst dann, wenn sich über unsere ganze Erde eine so starke öffentliche Meinung gegen den Krieg gebildet hat, dass jedes Volk, das losschlagen will, alle andern gegen sich hat und festgehalten wird, wie ein Tobsüchtiger.“ Bitzius entnimmt seinen Stoff zur Predigt gern einer naheliegenden Veranlassung. Die Bereinigung der Geburts-, Ehe- und Sterberegister am Jahresschluss wird ihm die Veranlassung zu einer sinnigen Betrachtung für die Jahreswende. Er lehrt seine Leute, die Grösse Gottes am Nächstliegenden wahrzunahmen. Dem „Kalender“ verleiht er Worte, die „Thurmuhr“ muss Belehrung vermitteln, der Sturzbach am Bergeshang religiös in den Herzen widerhallen. An der Welt der Erscheinung ruft er die unbekannte Welt in unserm Innern wach, und erweist sich überaus befähigt, die Seelenvorgänge zu beobachten und sie klar zu legen. Mag eine diesen ächt christlichen Geisteserzeugnissen immer reicher zu Theil werdende Anerkennung die Herausgeber zu weitern Mittheilungen aus dem unerschöpflichen Predigtnachlass des Verewigten veranlassen. *M.*

Collection de douze Planches d'archéologie biblique et d'histoire naturelle, *herausgegeben von der „Genfer Gesellschaft für religiöse Publikationen.“* bei A. Haas, in Genf und Mühlhausen; Preis 25 Fr., für Pfarrer, welche sich für Bestellungen an Herrn Etienne Brocher, vicepräsident du Comité de publications religieuses in Genf zu wenden haben, nur 15. Fr.

Die 12 Tafeln, 85/63 cm., stellen heidnische Gottheiten, Musikinstrumente. Gräber, Thiere, Pflanzen, Kostüme, Geräthschaften, Schmuck, Münzen. Stiftshütte, Cultusgegenstände und den Hohenpriester in phantasiereicher Amtstracht dar. Das Bedürfniss, die biblische Welt in den Schulen zur Anschauung zu bringen und die Initiative der HH. Pfarrer Bordier und Tournier haben das Werk geschaffen. Die Auswahl der Bilder ist sorgfältig und reich genug, die Ausführung in passender Grösse und Farbe gehalten. Statt der kritisch so angefochtenen Stiftshütte hätten wir eine Rekonstruktion des Salomonischen Tempels gewünscht. die Diana von Ephesus mit ihren Abzeichen einer besondern Fruchtbarkeit aber

entbehren können. Im Uebrigen darf diese überaus fleissige Arbeit für die Schulen bestens empfohlen werden.

Gotteskindschaft und Geistesfreiheit. 12 Predigten von *J. Schmeidler* in Berlin (b. Haack), 1884 — 98 S.

Auf Wunsch von Gemeindegliedern herausgegeben, mit einem sinnigen Gedicht über Joh. 6, 68, 69 eingeleitet, behandeln diese Predigten anregende Themata, wie: Die Wirkung des Weihnachtsbotschaft auf das Leben, Herzens- und Kirchenglaube, Schweigen und Reden und Aenliches mehr. Schon in der Predigtform ist wenig ängstliche Art zu spüren; ihr lebendiger Inhalt aber und die Wärme der Mittheilung rechtfertigt im besten Sinne die Ueberschrift der kleinen Sammlung. Mit grosser Freude lasen wir die überraschend unbefangene Rede: „Zum Gedächtniss Zwinglis".

Gott ist die Liebe, 3 Predigten über 1. Joh. 4, 16 von *E. Miescher,* Pfarrer in St. Gallen (Zürcher und Furrer) 1885 — 31 S.

Den tiefen Gehalt des Johanniswortes deutet der Verfasser in überaus anmuthender Weise nach den Richtungen: 1. Vom Wachsthum im Erkennen und Glauben der Liebe Gottes. 2. Gott ist die Liebe — die Liebe in Allem — die Liebe für Alle. 3. Vom Bleiben in der Liebe; letztere Predigt als Adventspredigt ausgeführt.

Talent und Beruf. Ein Gleichniss des Herrn Jesu, dem Volke und besonders der Jugend dargeboten von *B. Sturzenegger,* Pfarrer in Heiden. — Hausknecht, St. Gallen 1887. — 50 S.

Vom Prediger des Gleichnisses, der Vertheilung der Talente, ihrer guten und getreuen, schlechten und treulosen Anwendung im Gleichniss und Leben, über die lohnende und strafende Rechenschaft, die Gott vollzieht, wird manches unmittelbarer Lebenserfahrung entnommene gut christliche Wort gesprochen. Wir wiederholen des Verfassers Aufforderung: Nimm und lies!

Charles Kingsley. Briefe und Gedenkblätter, herausgegeben von seiner Gattin. Aut. deutsche Uebersetzung von M. Sell. — 4. Aufl. Portrait. — Gotha, F. A. Perthes 1884. — 623 S.

Ein geschickt gezeichnetes Lebensbild mit vielen Originaleinträgen des gefeierten Predigers führt uns die Gestalt von genialer Anlage und eminenter Arbeitsfreudigkeit lebendig vor die Augen. Wie viel hat dieser eine Mann gewirkt seit den Tagen, da er im verwahrlosten Eversley seine Amtsthätigkeit begann, bis zum Jahr 1875, da er als Canonikus zu Westminster starb.

Der zum Dichter und Gelehrten gleicherweise Beruf hatte, ein philosophischer Kopf mit einem staunenswerthen Wissen greift folgenschwer, in die praktische Lösung verwickeltster socialer Probleme ein, legt mit rücksichtslosem Wahrheitsmuth menschliches Elend klar und vergisst sein eigen Wohl und Wehe, indem er für dasjenige anderer bangt. Er legt Hand an, wie ein Taglöhner, wo es grad nicht anders geht, und schickt Briefe, Broschüren, Bücher, Romane in die Welt hinaus, die den Verwöhntesten zum Nachdenken bringen. Stürmisch oft den Gefühlen freien Lauf lassend, wird er nie unedel; gewohnte Schranken missachtend, wirkt er immer original, eigenartig, stösst erst ab und gewinnt schliesslich um seines liebevollen, nicht zum Wehethun gestimmten Herzens willen. Voll derber Lebenskraft, begleitet ihn doch stets eine eigenthümliche, fast weichliche Sehnsucht nach dem Tode.

Predigten von *Charles Kingsley.* Uebersetzt von *Dina Krätzinger.* Dorfpredigten. Gotha, F. A. Perthes, 1884. — 228 S.

Religiosität ist noch keine Frömmigkeit: der Geist und das Fleisch: die Hölle auf Erden; unser Vater im Himmel; des Menschen Werktag; über Bücher

u. s. w. handeln diese Predigten, die eine aussergewöhnliche Bekanntschaft des Verfassers mit der sichtbaren Schöpfung in der reichen, sinnigen Verwendung des Naturbildes und daneben ein Festhalten am Bibelwort bekunden, das für die ganze neutestamentliche Dämonologie Raum lässt. Dieser Conservatismus hat, nach Kingsley's eigener Aussage schon seine Zeitgenossen frappirt. In seinen Predigten verbindet er sich mit einer kindlichen Art, welche dieselben im besten Sinn des Wortes allgemein verständlich macht.

Zündel, Friedr., *Aus der Apostelzeit.* Zürich, S. Höhr, 1886. 534 S.

In glatter Darstellung und fliessendem Styl wird in diesem Buche die apostolische Zeit durch einen strenggläubigen Verfasser dargestellt. Es verbindet das Buch mit seiner Darstellung mannigfache Seitenblicke auf die Gegenwart und liest sich durchaus angenehm. Mit den wissenschaftlichen Fragen macht es sich nicht viel zu schaffen. Sämmtliche Schriften stammen von den Verfassern her, denen sie die Kirche zugeschrieben hat. Die Briefe sind „Photographieen des apostolischen Denkens, durch Gottes Vorsehung dem Augenblick abgehorcht." Auch die Gegensätze zwischen Apostelgeschichte und den Briefen machen dem Verfasser wenig Mühe. Das Buch kann darum in weiten Kreisen angenehm beruhigen, wissenschaftlich aber nicht befriedigen.

Familienbibel des neuen Testamentes, übersetzt und erklärt von *A. Schmitthenner, A. Thoma, E. Veesenmayer* und *E. Zittel.* Karlsruhe, vollständig in 2 Bdn. 18 Mk.

Die Zittel'sche Familienbibel nimmt unter den bez. Versuchen eine ehrenvolle Stellung ein. die Verfasser sind in hohem Grade sachverständig und wissen zugleich, wie man für das grössere Publikum schreiben muss; der Herausgeber selbst steht hierin freilich in erster Linie. Die Familienbibel gibt vor Allem eine berichtigte Uebersetzung, welche „den treuherzigen Ton und alle Vorzüge der Luther-Bibel festhält und doch alle Fehler und alles um des Alters willen un- und missverständlich gewordene beseitigt und den Inhalt des kritisch berichtigten griechischen Originals so deutsch und unmissverständlich als möglich wiedergibt". Dazu kommen bei jedem einzelnen Buche historische Einleitungen, orientirende Ueberschriften und reichliche Anmerkungen, „in welchen der Standpunkt der dogmatisch unbefangenen historisch-kritischen Theologie nicht verleugnet wird, doch mit Vermeidung alles dessen, was für einen sogen. positiven Standpunkt verletzend sein könnte". Der kritische Standpunkt der Verfasser ist theilweise in der That ein sehr gemässigter, wie sich z. B. in der frühen Ansetzung des Jakobusbriefes und in der Annahme der Aechtheit der meisten von den kleineren paulinischen Briefen zeigt. Das Buch wird in mancher Familie willkommen sein.

Bouvier, Aug., Dr. Th., *Théologie systématique.* Programme de trois cours professés à la faculté de théologie de l'université de Genève. Genève, M. Georg, 1887. (52 p., gr. 8.)

Der treffliche Verfasser gibt in diesem Heft eine eingehende, jedoch meist nur in Titelüberschriften gehaltene Uebersicht seiner Vorlesungen über systematische Theologie. Die erste, über *biblische Theologie,* bildet die historische Basis. Sie betrachtet sowohl die alttestamentliche Theologie in den drei Phasen der patriarchalischen, mosaischen und judäischen Zeit, als die neutestamentliche unter den Gesichtspunkten der Lehre Jesu und der judenchristlichen, der paulinischen, der johanneischen Theologie. Die zweite Vorlesung enthält die *Dogmatik,* welche der Verfasser als wissenschaftliche Darstellung der christlichen Thatsache oder als Wissenschaft vom göttlichen Leben fasst. Unter dem göttlichen Leben

versteht der Verfasser das eine harmonische Ordnung begründende Walten des göttlichen Geistes in der Welt, sowohl in der Natur, als im individuellen und Gemeinschaftsleben der Menschen. Nach einem prinzipiellen Theil, der sich hierüber, wie über die Voraussetzungen dieses Waltens, nämlich die Transcendenz und Immanenz Gottes ausspricht, gibt er in einem zweiten Theil unter dem Titel „Geschichte des göttlichen Lebens" im Wesentlichen die Behandlung der Lehrpunkte der speziellen Dogmatik. Den dritten Theil würde nach dem System des Verfassers die Behandlung der praktischen Ausgestaltuug des göttlichen Lebens oder die christliche *Moral*, die hier also der Dogmatik eingeordnet ist, bilden. Da diese aber einem andern Professor übertragen ist, wird sie hier nicht entwickelt. Dagegen enthält das Heft noch die Uebersicht eines Kursus der *Apologetik*, der die Vertheidigung des Christenthums wesentlich aus seinen Früchten führt, indem er zeigt, dass aus dem reinen christlichen Prinzip mit Nothwendigkeit die harmonische Entwicklung des Individuums und der Gesellschaft zur Realisirung des göttlichen Lebens hervorgehe, und der insofern sich in der Darstellung der einzelnen Seiten des individuellen und des sozialen Lebens vielfach mit der Moral berührt.

Es ist ein sehr reicher Stoff, welcher in klarer Uebersicht geordnet vor uns liegt. Durchweg zeigt sich ein mit der Grundlegung in der Schrift und mit der kirchlichen Lehrentwicklung pietätsvoll vertrauter, aber auch im wissenschaftlich durchgebildeten christlichen Selbstbewusstsein das geschichtlich Dargebotene von innen heraus neu verarbeitender Geist, eine wohlthätige Verbindung religiöser Tiefe und wissenschaftlicher Freiheit. Auf Einzelnes einzugehen ist bei dem bloss andeutenden Charakter der Uebersicht, wie bei dem spärlichen hier zu Gebote stehenden Raum nicht der Ort. Gewiss wird das Heft in trefflicher Weise seinen nächsten Zweck erfüllen, den gegenwärtigen und frühern Schülern des Verfassers einen Leitfaden zur Uebersicht zu bieten. Es kann aber auch auf weitere theologische Kreise, z. B. für pastorale Discussionen, wie für akademische Vorträge anregend wirken, sowohl durch die reichhaltige und tiefgehende Andeutung der materiellen Gesichtspunkte, als durch die durchgeführte prinzipielle Gliederung.

Wir erinnern bei diesem Anlass in empfehlendem Sinne auch an zwei frühere Publikationen des nämlichen Verfassers, betitelt: Le protestantisme à Genève (Paris et Genève), 1884 als zweite Nummer unter den Documents pour servir à l'histoire religieuse de Genève erschienen, und Foi, culture et patriotisme, 1884 — zwei Vorträge. Erstere Schrift vertheidigt eine Kirche, welche nach aussen hin oft missverstanden wurde, letztere bringt eine gehaltvolle Würdigung unseres Reformators Zwingli.

Lüdemann, Prof. Dr., in Bern, *Die neuere Entwicklung der protestantischen Theologie.* Bremen, C. W. Roussel 1885. 38 S. 50 Pfennig.

Eine knappe und in anziehendster Form gehaltene Orientirung für Nichttheologen, um der selbsständigen Auffassung des reichen Stoffes willen auch für Theologen beachtenswerth. Dass es sich wesentlich um eine Darstellung der freisinnigen Theologie handelt, kommt in der Ueberschrift nicht genügend zum Ausdruck.

Schultze, J. Heinr., *Textgemässe Predigt-Entwürfe* über die evangelischen und epistolischen Perikopen des Kirchenjahres, sowie über zwei Jahrgänge freier Texte in drei Theilen. Dritter Theil: Die freien Texte. Zweite verbesserte Auflage. — Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag. 1884. — 236 S. gr. 8°. 3 Mark.

Der Verfasser will mit dieser reichen Auswahl von kürzeren und ausführlicheren Predigtentwürfen einen Beitrag zur populären Predigt darbieten. Die Auswahl der gebotenen Texte ist passend, die Themata sind oft geschickt in einen Vers eingekleidet, die Ausführung ist meistentheils erschöpfend, immer aber anregend.

Howard, S. R. Dr., Pastor emerit. der evangelisch-reformirten Gemeinde zu Leipzig. *Predigten.* (S. Hirzel). 1885. 304 S. gr. 8°.

16 Festpredigten nebst 13 gewöhnlichen Sonntagspredigten werden uns in guter Ausstattung geboten. Jede einzelne ist gehaltvoll, der Inhalt vielfach an die Entwickelungsgänge der Alex. Schweizer'schen Glaubenslehre erinnernd, die Diktion um der langen Satzgefüge willen manchmal der rhetorischen Lebhaftigkeit ermangelnd, das Ganze jedoch für den aufmerksamen Leser reich an Belehrung und Erbauung.

Werner, D. August, *Feierstunden,* ein Andachtsbuch. Leipzig. Breitkopf & Härtel. 1885. 349 S. 8°. geh. 3 M. eleg. geb. 4 M.

Von Gott und dem Erlöser, vom Leben der Seele mit Christo in Gott, von der christlichen Gemeinschaft und von Zeit und Ewigkeit, d. h. in der That von den allgemeinen Grundzügen einer religiösen Weltansicht und christlichen Lebensführung handeln 50 Betrachtungen, die nach ihrer gemüthlich anregenden Seite hin an Predigten erinnern, ohne aber Predigten zu sein, in theoretischer Hinsicht trefflich durch präcise christliche Grundsätze und oft meisterhaft ausgeführte Geschichtspartien orientiren, ohne sich aber schliesslich als theologische Aufsätze zu entpuppen. Zum Nachdenken auffordernd, doch ohne gelehrte Voraussetzungen zu machen, sind es gleichwohl wirkliche „Feierstunden" für Herz und Gemüth.

Zahn, Dr. Adolf, *Abriss einer Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im 19. Jahrhundert.* Stuttgart. J. B. Metzler. 1886. 41¼ Bgn. gr. 8°.

Als wir den Titel des Buches zu Gesicht bekamen, freuten wir uns, mit demselben eine wirkliche Lücke in der Theol. Literatur ausgefüllt zu finden. Und was ein orientirender Ueberblick ungefähr dieses Umfanges hätte für viele werden können, erhellt aus dem nicht von Zahn, sondern von dem offenbar viel unbefangenern Dr. v. Tardy in Wien geschriebenen Artikel über Oesterreich. Das hätte man ja dem Stuttgarter Pastoren gern zu Gute gehalten, dass er der schwäbischen Kirche besondere Aufmerksamkeit gewidmet, sowie auch, dass er ihre Geschichte in lauter kleine Biographien auflöste. Wenn er aber im Uebrigen seinen Geist und seine Kenntnisse dazu benützen wollte, in oft recht phamphletartiger Sprache die bedeutendsten Erscheinungen des kirchlich-theologischen Lebens der Gegenwart abzuthun, hätte er wenigstens genügend Unbefangenheit bewahren und sein Buch nicht „Geschichte" nennen sollen.

Familienbibel. *Auszug aus der heil. Schrift für häusliche Erbauung und Jugendunterricht.* Glarus, Schwanden. Tschudy-Aebly. gr. 8°. 272 S. mit einer Karte Palästinas und einer solchen des östlichen Mittelmeeres.

Die Glarner Pfarrer, Buss, Heer, Gebrüder Kindu. Schmidt, haben sich prompt der Arbeit entledigt, die sie an der schweizerischen Predigergesellschaft in Glarus 1884 übernommen hatten. In dreifacher Ausgabe liegt das Buch vor, in der geringsten, aber recht gut gebundenen, zu dem erstaunlich billigen Preis von Fr. 1. 35 Rp., in der theuersten zu Fr. 4. 30 Rp.

Die biblische Reihenfolge der Schriften ist beibehalten, das alte Testament in starken Auszügen, das neue fast im ganzen Umfange aufgenommen worden. Die Auswahl geschah nach vorwiegend praktischen Gesichtspunkten, weshalb wir kein Recht haben, den Maasstab dogmatischer oder historischer Kritik anzulegen. Wer das Buch für den Jugendunterricht verwenden will, hat ja bei der reichen Stoffauswahl Gelegenheit, nicht convenirendes wegzulassen, wer es zum Familiengebrauch bestimmt, wird befriedigt sein, innerhalb der für die Erbauung ausgewählten Abschnitte doch möglichst die geschichtliche Continuität innegehalten zu finden. Das Buch wird die Bibel nicht verdrängen, wohl aber vielen wieder lieb machen.

Nippold, Friedrich, *Das Naturbild in den Reden Jesu.* Nebst einem Anhang: Die gesicherten Ergebnisse über das Leben Jesu. Bern, Wyss. 1886. 8°. 96 Seiten.

Den schweizerischen Freunden und Schülern des Herrn Prof. Nippold wird diese neue Gabe willkommen sein. Sie werden den Vortrag, wie denn die bisherige Auffassung der Theologie bei unserem Verfasser wohlbekannt ist, auch im Dienste derjenigen Anschauungen von der Aufgabe seiner theologischen Wissenschaft abgefasst finden, welche eine Einigung der christlichen Religion mit der heutigen Weltanschauung in ethischer Vertiefung suchen. Dieser Schilderung der palästinischen Symbolik in den Reden Jesu sollen die Charakteristik seiner psychiatrischen Heilthätigkeit, sowie die Bedeutung der Engelsidee in seiner Predigt vom Gottesreich in zwei weitern Heften dieser Sammlung folgen.

Der grössere, zwei Drittel dieses Heftes umfassende „Anhang" gibt eine reichhaltige Uebersicht der Forschungen und Darstellungen des Lebens Jesu in neuerer Zeit. Trefflich wird dargethan, wie aus den Angriffen eines Reimarus, Strauss, Renan jedesmal für die historische Theologie ein neuer Gewinn zum Verständniss des Lebensbildes Jesu hervorging.

Dass auch die religiöse Poesie und die Christusdarstellungen der modernen Malerei in Betracht gezogen werden, ist anerkennenswerth; aber Manchem mag es erscheinen, es sei den halbgebildeten skeptischen Angriffen, oder den phantastischen „Enthüllungen" in diesem Zusammenhang der Besprechung zu viel Ehre angethan. Lebendig schliesst der Aufsatz mit der Charakteristik der Arbeiter und Lehrer in der Disciplin des Lebens Jesu ab.

In dieser Sammlung von bisher sieben Heften enthalten die frühern — mit dem vorliegenden unter dem Titel „Vorträge, Predigten und Abhandlungen zur geschichtlichen Würdigung der Religion Jesu" herausgegeben — folgende Themata:

(2). Drei Gleichnisse Jesu (Mc. 4, 26—29, Luc. 16—24, Jo. 12, 24).
(3). Drei Paradoxien Jesu (Lc. 10, 21, Mc. 3, 27, Mth. 20, 25—28).

Es erinnert an Schleiermacher'sche Dialektik, wenn wir als zweite Gruppe zusammen nennen:

1878. Das Wesen des christlichen Glaubens (6. Heft).
1881. Das einheitliche Prinzip des Protestantismus (5. Heft).
1884. Das ideale Prinzip des Katholizismus (4. Heft).

Das erste Heft enthält die historische Arbeit: „Das Leben Jesu im Mittelalter" und an das obige „Naturbild in den Reden Jesu" werden sich, wie oben erwähnt, noch zwei Untersuchungen zur Kennzeichnung des Wirkens Jesu anschliessen.

Die allgemeine Bedeutung aller Publikationen von Friedr. Nippold liegt in dem Standpunkt dieser historischen Forschung: Das Gemeinsame im modernen

christlichen Bewusstsein der verschiedenen Parteien in edler Irenik mit der modernen Geisteskultur auszusöhnen und fruchtbringend, einem deutlich ausgesprochenen Bedürfniss gemäss, zu verschmelzen. Je mehr Dogmatik und Hierarchie antiquiert werden, desto reiner leuchtet die ursprüngliche „Religion Jesu" für das Leben des Individuums und der Menschheit auf. *R. F.*

Bächtold, Jakob, *Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz.* Erste Lieferung (Fr. 1. 60), Frauenfeld, J. Huber, 1887.

Wenn wir dieses Buch den *theologischen* Kreisen der Schweiz anzeigen, so haben wie die Meinung, es sei wie wenig andere *gerade für diese Kreise* geschrieben. Unter den Handbüchern, die dem Pfarrer ein Stück seiner allgemeinen Bildung vermitteln, wird diese vaterländische Literaturgeschichte eine hervorStellung einnehmen.

Einmal kommt Bächtolds Buch überhaupt einem längst gefühlten Bedürfniss entgegen. Man hatte bisher nichts Aehnliches. Nur wenige Fachleute überschauten einigermassen den Antheil unseres Stammes an der Literatur deutscher Zunge, und auch diese werden mehr finden, als sie erwartet haben, theils Neues, theils Altes in neuem Lichte. Dem Volksfreund aber, der nicht Fachmann ist, erschliesst der Verfasser eine solche Fülle geistigen Lebens, dass ihm das Herz aufgeht: es ist eine Freude, ein Schweizer zu sein; wir stimmen dem alten Notker zu: „hier bechenno ih mih, hier bin ih heime, hinnan bin ih pürtig".

Sodann gewinnt das Werk durch die schöne Form. Was dem Gelehrten, zumal demjenigen deutschen Stammes, so schwer fällt, die ungefüge Rüstung abzulegen, um des volksthümlichen Zweckes willen fallen zu lassen, was dem Fluss des Erzählertons widerstrebt — diese Selbstverleugnung ist hier geleistet. Dieses Buch kann jeder lesen, der überhaupt noch lesen will. Dazu die edle Sprache, frei von aller Unnatur, geläutert in dem Stahlbade der ursprünglichen Quellen, einfach, markig, von der poesievollen Kraft der wirklich deutschen Zunge.

Was uns vorliegt, ist die erste Lieferung; voraus eine Einleitung, orientirend über unsere Literatur, über den Volksstamm und seine Sprache, über die vorchristlichen Spuren geistigen Schaffens; dann ein prächtiger Abschnitt über das Kloster St. Gallen oder die Sprachdenkmäler der althochdeutschen Zeit vom 8.—11. Jahrhundert; d. i. zugleich die erste Periode schweizerdeutscher Literatur; am Schlusse eine Sammlung von Nachweisen dazu in Anmerkungen, mehr für die gelehrten Ansprüche.

Wer diese Anmerkungen durchgeht, wird sehen, wie es Fremde gewesen sind, die mehr als wir selbst auf die literarischen Schätze unserer Vorzeit geachtet und sie an's Licht gezogen haben. Freuen wir uns also, dass wenigstens das erste zusammenfassende Werk einem Schweizer gelungen ist und dass wir es gleich in so bündiger Gestalt erhalten. Mit fünf Lieferungen, etwa innert Jahresfrist zu erwarten, wird das Ganze bis auf unser Jahrhundert führend, schon abgeschlossen sein. Damit wird auch der Preis, zumal bei der würdigen Ausstattung, welche die Huber'sche Druckerei in Frauenfeld auch bei diesem Werke nicht gespart hat, ein bescheidener bleiben. *E.*

Die christliche Ehefrage im Verhältniss zur antiken.

Von *Julius Studer,* Pfarrer am Kantonsspital Zürich.

(Schluss.)

Die *Apokalypse,* als die Verkündigung der Parusie zur Vernichtung alles heidnischen Götzenwesens und aller daranhangenden „fleischlichen Unreinigkeit",[1]) stellt es geradezu als christliches Ideal hin, gar „nicht mit Weibern sich beflecken", also auch nicht einmal in der Ehe, vergisst aber dabei, dass der Jünger Johannes, der *Zebedaide,* in dessen Namen sie schreibt, so gut verheirathet war, wie Petrus und alle Apostel, welche doch die Grundsteine des neuen Jerusalems sein und bleiben sollen.[2])

Noch mehr aber wuchs im nachapostolischen Zeitalter die Herabsetzung der Ehe, obschon die Parusie-Erwartung nicht eingetroffen war. Als die christologische Entwicklung des zweiten Jahrhunderts endlich den Satz aufstellte, dass der Christus aller Völker nicht von jüdischem Geblüt, sondern auch dem Fleische nach unmittelbar von Gott abstammen müsse, so war die andere Consequenz auch bald gezogen, dass dem ehelos geborenen Haupt der Kirche die Ehe überhaupt etwas Fremdes gewesen sei.

Das Evangelium *Lucas* hat die Ehestiftung und Heiligung durch Gott und Jesus ebenso beseitigt, wie die Ehe selbst, aus der Jesus stammte; es hat jene Scene bei Marcus,[3]) wo die Mutter und Brüder Jesu nahen, um den scheinbar von Sinnen gekommenen „Hausangehörigen" in Gewahrsam zu bringen, weggelassen, um seine menschliche Herkunft aus der israelitischen Ehe Maria's durch seine *überjüdische* Göttlichkeit in Wort und That zu verdecken; es hat ebenso den Unterricht Jesu über die von Gott gewollte und geheiligte Ehe beseitigt;[4]) das schliessliche Resultat aber, dass die Ehe niemals bei Lebzeiten des einen Ehegatten aufzulösen sei, nur gelegentlich[5])

[1]) Apcl. 14, 4. [2]) Mc. 1, 29. 1 Cor. 9, 5. Apclp. 21. [3]) Marc. 3, 20 f.—31. Luc. 6, 20—8, 3. [4]) Mc. 10, 2—9; Luc. 9, 51—18, 4. [5]) Mc. 10, 10—12; Luc. 16, 17f.

aufgeführt, und zwar nur als ein Beispiel, *wie* Jesus das alte Gesetz erfüllt sehen wollte.

Matthäus, der katholisirende Judenchrist, folgt dem Lucas in der Aufnahme der Jungfrauengeburt.[1]) und verwirft desshalb auch die Scene, in welcher die eheliche Geburt Jesu offen vorliegt.[2]) Er hat zwar den Kampf Jesu gegen die Pharisäer über die Ehescheidung beibehalten, ja sogar an zwei Stellen,[3]) wo er jedesmal durch einen bei Marcus fehlenden Zusatz (es sei denn „wegen Ehebruch oder um der Hurerei willen") die strengere Ansicht Schammais zu bestätigen scheint, aber er lässt, wiederum ächt jüdisch, Jesum aus diesen Gründen wohlverstanden nur dem Ehemann, nicht aber dem Eheweib das Recht einräumen, sich zu scheiden. Dagegen spricht nicht blos die grössere Glaubwürdigkeit des Marcus, sondern auch das Zeugniss des Apostels Paulus,[4]) welcher mit dem zweiten Evangelisten das Ehescheidungsverbot Jesu als ein unbedingtes fasst und es ebenfalls auf das Weib ausdehnt; dagegen spricht ebenso die sittlich tief-ernste Vorstellung Jesu vom Wesen des Ehebruchs, wornach schon die blosse Begierde nach der Frau eines andern als Ehebruch betrachtet wird. Jedenfalls ist später eher eine Milderung des strengen Ausspruches Jesu erfolgt, als nachher eine Verschärfung des mildern. Jesus hat überhaupt, wie gesagt, die Ehescheidung und die Wiederverehelichung Geschiedener prinzipiell und ideell nicht gestattet.

Wenn nun aber Matthäus, nach diesen Auseinandersetzungen über die Ehescheidung,[5]) auf die Bemerkung der Jünger Jesu, dass es unter solchen Umständen zuträglicher sei, sich überhaupt nicht zu verehelichen, schliesslich im Munde Jesu den weitern, letzten Schritt thut bis zur Abmahnung von jeder, auch der ehelichen Geschlechtsverbindung, zur Aufhebung des Ehestandes selbst, als ob die freiwillige Entsagung von jeder Geschlechtsvermischung, das „sich selbst verschneiden oder entmannen um des Reiches Gottes willen" erst die christliche Vollkommenheit gebe, — so zeigt er damit nur den vollen Abfall von der Stiftung Jesu selbst, das völlige Missverständniss der Gesinnung Jesu, ja sogar seinen eigenen Widerspruch.[6]) Denn vorher stellt er ja die Ehe hin als von Gott selbst gewollt, wie in seiner Schöpfung offenbart sei, dann *soll* doch der Mann seinem Weibe anhangen und die Beiden *sollen* eins werden auch dem Fleische nach. Und gleich nachher lässt er Jesum die Kinder segnen. Wie sollen sie denn anders geboren werden als in der Ehe?

Dieser Ruf nach der Vollkommenheit in der Ehelosigkeit kann nicht aus dem Munde Jesu gekommen sein, sondern ist offenbar eine

[1]) Mth. 1—2. [2]) Mth. 12, 23. [3]) Mth. 19, 9 f.; 5, 32 f. Mc. 10, 1—8. [4]) 1. Cor. 7, 10 f. [5]) Mth. 19, 10—12. [6]) Mth. 19, 4—8; 19, 13 f.

Ausgeburt einmal der krankhaften Parusieerwartungen, wie sie schon zur Zeit des Heidenapostels und des Apokalyptikers gäng und gäbe waren, anderseits der Parthenogenesis-Vorstellungen der spätern Evangelisten.

Auch die jüngst entdeckte, der Abfassungszeit nach in die Jahre 132—135 verlegte Schrift: „Lehre der 12 Apostel an die Völker", weist in ihrer Kirchenverfassung noch vorwurfsvoll darauf hin, wie sonst wohl bewährte Geistliche, welche bei einer Gemeinde erschienen, um deren Verkündiger zu werden, vor lauter Ueberschwänglichkeit meinten, derart dem Herrn allein anhangen zu sollen, dass sie ihre Ehefrau entliessen oder doch nicht mit ihr lebten. Das erregte damals noch Anstoss, und man wollte sie desshalb nicht zulassen. Andere, wie der Verfasser, wollten sonst braven Männern wenigstens die Freiheit zu solch ascetischem Bestreben vorbehalten, mit Rücksicht theils auf das sinnbildliche Verhältniss des Herrn zur Gemeinde, theils auf das Beispiel früherer christlicher Asceten, die, wie Paulus, auf jede Ehe verzichteten.[1])

Bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts zunächst sind diese Verirrungen ohne Ansehen und Wirkung geblieben, und von der Gnosis direct verworfen worden. Aber gerade die Ueberschwänglichkeit der letztern hat wieder aufs stärkste der altpaulinischen „Fleisches"- und Eheverachtung Vorschub geleistet; Hand in Hand auch diesmal mit dem entgegengesetzten antipaulinischen Extreme ebionitischen Strebens nach *„besonderer"* Heiligkeit, und montanistischen Busseifers unter erneuter Anfachung des Begehrens baldigster Parusie. Da nun seit zirka 175 nach Christo auch die Jungfrauen-Geburtsvorstellung zur katholischen Anerkennung und Nach-Matthäus an die Spitze des Evangeliums kam, hat diese Priesterkirche mindestens für Priester, als eine höhere, vollkommenere Christenklasse, das Cölibat allmälig sanctionirt. Allein diese spätere Vorstellung, dass die Verehelichung für einen Presbyter oder Bischof unpassend sei und sich nicht schicke, findet noch in keiner einzigen Stelle des neuen Testamentes eine sichere Stütze. Die in den Pastoralbriefen[2]) enthaltene Vorschrift, dass ein Bischof, wie ein Diakon „Eines Weibes Mann" sein soll, dient ja gerade zum Beweis, dass noch im Laufe des zweiten Jahrhunderts, d. h. in der nachapostolischen Kirche vor Abschluss des Kanons die Gemeindevorsteher, Presbyter und Diakonen, in der Regel verheirathet waren.

Sonst aber liegt in diesem Ausdruck nichts Allgemeines über das Verheirathetsein eines Presbyters, weder, dass er ein Weib haben

[1]) Volkmar, Lehre der 12 Apostel, pg. 29. [2]) 1 Tim. 3, 2 f. 12. Tit. 1, 6 f.

müsse, noch, dass ein Verheiratheter nicht ausgeschlossen werden dürfe, sondern blos eine Bestimmung über diejenigen, die etwa verheirathet sein möchten, und zwar nicht gerichtet gegen *gleichzeitige* Polygamie, welche bei den Juden auch damals noch erlaubt gewesen zu sein scheint,[1]) besonders darum, weil dieser Sinn nicht in der ähnlichen Formel 1 Tim. 5, 9 liegen kann, sondern gegen *successive* Polygamie, oder ein wiederholtes Verheirathen, dessen sich zu enthalten schon im heidnischen Alterthum an Frauen löblich gefunden (ehrendes Beiwort univira) und von Priestern gefordert wurde und in der christlichen Kirche fast allgemein für Sache der Vollkommeneren galt. Wenn auch Paulus die zweite Ehe noch zuliess,[2]) so wurde sie schon im zweiten Jahrhundert für eine christliche Wittwe unschicklich befunden, während hingegen die „eigentlichen" d. h. nur einmal verehelichten und darum sittlich würdigen Wittwen dafür ernstlichere Berücksichtigung genossen.

Die Stelle 1 Tim. 5, 9 „Wählt zur Diakonissin die Frau *eines* Mannes", ist nicht gegen die Polyandrie gerichtet, sondern hat offenbar die Meinung: Wer nur *einmal* geheirathet hat, zeigt, dass er keine starke Sinnlichkeit hat, und wer seine Kinder wohl erzieht, gibt mehr Garantie, dass er auch die Gemeinde gut leiten kann.

Wenn also in dem Ausdruck: *„Eines Weibes Mann"* von den Presbytern Enthaltsamkeit gefordert wird, so hilft gerade diese gar zu positive Vorschrift die sonstigen Zweifelsgründe gegen die apostolische Aechtheit der Pastoralbriefe verstärken. Wir haben hier eben einfach das Bestreben der altkatholischen Kirche, gegenüber der auflösenden Richtung des Gnosticismus die Hierarchie zu befestigen und auszubilden. Ganz unstatthaft ist es hier,[3]) blos ein Fordern der ehelichen Treue zu finden.

Eigenthümlich ist nach dem neuen Testamente die mildere Beurtheilung des *Ehebruches.* Die formelle Streitfrage, ob die aus der Vulgata einzig in den Codex D aufgenommene Pericope Joh. 8, 1—11 ein apokryphisches Dokument oder aber[4]) ein aus einer ältern Evangelienschrift dem jüngsten, d. h. vierten Evangelium einverleibtes Stück sei, verschwindet gegenüber der Thatsache, dass die Erzählung inhaltlich der Gesinnung Jesu durchaus entspricht. Auch in diesem Falle konnte der Meister, von den Pharisäern und Schriftgelehrten aufgefordert, sich über die Todeswürdigkeit einer auf frischer That ertappten, qualifizirten Ehebrecherin zu erklären, je nach dem Ent-

[1]) Jos. Ant. 17, 1. 2. Just. Mart. contra Tryph. § 134 p. 363 Col. Dialogus cum Tryphone Judaeo. [2]) 1 Cor. 7, 8 f. 1 Tim. 5, 9; 5, 3 f. 14. Baur, Paulus, p. 497, Anm. *γεωτέραι* sei überhaupt von jüngeren weiblichen Personen zu verstehen. [3]) Wegscheider, Matthias. [4]) conf. Luc. 7. 36—50.

scheide als zu lax oder als zu streng verschrieen werden. Seine Aufforderung an die Ankläger, welche den Fall vor die römischen Gerichte hätten bringen müssen, die Verbrecherin zu steinigen, für den Fall, dass sie sich selbst schuldlos fühlten, enthält in Verbindung mit dem Ausspruch: „Auch ich verurtheile dich nicht," eine prinzipielle Freisprechung. Jesus anerkannte damit, dass die im mosaischen Gesetze über den Ehebruch stipulirte Todesstrafe, in qualifizirten Fällen Steinigungsstrafe, eine inhumane sei. Der wahre Grund für diese, in der neuern Gesetzgebung endlich zum Siege gelangte Ansicht liegt in der tiefern sittlichen Anschauung Jesu, dass die unzüchtige Begierde vor Gott wesentlich ebenso verwerflich ist als die unzüchtige Handlung.

In den apostolischen Lasterkatalogen wird der Ehebruch unter den „Werken des Fleisches" aufgezählt; die Ehebrecher werden mit den übrigen Lasterhaften vom Reiche Gottes ausgeschlossen, wesshalb auch später die reformirte Kirche, ihrer disciplinaren Praxis gemäss, notorische Ehebrecher vom Abendmahl ausschloss.[1]) Von weltlicher Bestrafung des Ehebruches ist dagegen im neuen Testamente nirgends die Rede, ja der Hebräerbrief[2]) überweist die Unzuchtsvergehen und den Ehebruch dem göttlichen Gerichte, wohl desshalb, weil Sünden dieser Art theils der weltlichen Strafgerechtigkeit sich entziehen, theils überhaupt nicht vor dieselbe gehören. In der Stelle Jac. 4, 4 ist nur μοιχαλίδες, nicht auch μοιχοί, also blos Ehebrecherinnen, nicht auch Ehebrecher zu lesen. Dieser Ausdruck ist wohl typisch zu verstehen von den Gemeinden, an welche das Sendschreiben gerichtet ist und die, nach alttestamentlicher Anschauung, wegen ihrer Freundschaft mit der Welt als Ehebrecherinnen, d. h. als Feinde Gottes, als Gemeinden, die den Bund des Glaubens mit Gott, ihrem himmlischen Eheherrn treulos gebrochen haben, wie ja auch Marc. 8, 38 und Mtth. 12, 39; 16, 4 dieses Wort adjectivisch und zugleich im tropischen Sinne als „treulos" gebraucht ist.

Ob πορνεια nach Apokalypse und Acta einfach begrifflich als Unzucht oder aber tropisch für Mischehe zwischen Christen und Juden oder Heiden zu fassen sei, wie die neuere Kritik behauptet, lasse ich dahin gestellt. Letzteres wird aber wahrscheinlich durch eine Notiz aus dem corpus Juris, wornach Ehen zwischen Christen und Juden als Ehebruch taxirt wurden.[3])

[1]) Gal. 5,19; 1 Cor. 6, 9. [2]) Hebr. 13, 4. [3]) Cod. Just. 1, 9, 6 = Cod. Theod. 3, 7, 2. Imppp. Valentinianus Theodosius et Arcadius A. A. A. Cynegio p. p. Ne quis Christianam mulierem in matrimonium Judæus accipiat neque Judææ Christianus conjugium sortiatur. Nam si quis aliquid hujusmodi admiserit, adulterii vicem commisci hujus crimen obtinebit, libertate in accusandum publicis quoque vocibus relaxata. D. prid. id. Mart. Thessalonica Theodosio A. II et Cynegio conss. (also im Jahre 388 nach Chr.).

Trotz aller Schädigungen und Verkümmerungen, welche durch Nachwirken orientalischer Gewöhnung oder Einwirkung hellenischer Schulen oder durch spätere Vermittlungen und Ueberspannungen in der Not und Verfolgung der Zeit eingetreten, ist nun doch die von Jesus in seiner grundlegenden Offenbarung und Betonung Gottes gestiftete und geheiligte Ehe ein Grundstein und Anfang der neuen Menschenordnung geworden und geblieben. Allmälig drang die christliche Kirche im apostolischen und altkatholischen Zeitalter mit diesen ihren Anschauungen ins öffentliche Leben ein; sie richtete sich mit ihren Bestimmungen zunächst besonders gegen die blos bürgerliche Eheschliessung durch die professio matrimonii in ecclesia, führte bald auch Ehehindernisse ein, übertrug den Begriff des Ehebruches auch auf die eheliche Untreue des Mannes, und achtete dieselbe gleich strafbar; erklärte endlich die Ehescheidung, sei es die beliebige Verstossung, sei es die verabredete Trennung, wie sie das jüdische, hellenische und römische Recht verstattete, selbst wegen Ehebruchs für unstatthaft.

Immer energischer [1]) hob das Christenthum das religiöse Moment der Ehe hervor und verwarf rücksichtslos das Concubinat. Es wurde Sitte der Christen, ihre Ehen durch den Segen der Kirche zu weihen. Und als der Staat unter Constantin das Christenthum als seine Religion angenommen hatte, konnte sich die weltliche Ehegesetzgebung der veränderten Ansicht auf die Dauer nicht mehr entziehen. Zwar ruhen die Gesetze Justinians noch überwiegend auf dem ältern römischen Rechte, aber nebenher wirkte die Zucht der Kirche ein, die Scheidung wurde schon von ihm erheblich erschwert. Seit dem 9. Jahrhundert erwirbt auch in dem griechischen Kaiserreich die kirchliche Ansicht das Uebergewicht; aber niemals gab in den Ländern der griechischen Kirche der Staat sein Recht der Ehegesetzgebung auf.

In der Kirche machte sich nun aber trotz der Ansicht von dem sacramentalen Charakter der Ehe doch allmälig jene spiritualistische Neigung zur „Bekämpfung des Fleisches“ und zur Enthaltsamkeit geltend. Der ehelose Stand schien vielen Kirchenvätern doch noch gottgefälliger und weit heiliger zu sein als die Ehe. Augustin verglich jenen mit einem „leuchtenden“, diesen mit einem „finstern Stern“. Daher der Versuch, die Geistlichkeit allmälig für das Cölibat zu gewinnen; daher die zahlreichen Beschränkungen der erlaubten Ehe durch eine wachsende Reihe von Ehehindernissen; daher denn auch die strengern Hemmnisse zweiter Ehen geschiedener Ehegatten und im Zusammenhang damit die möglichste Behinderung der Ehe-

[1]) Bluntschli, Staatswörterbuch, „die Ehe“.

scheidung überhaupt; daher endlich die Begünstigung der Keuschheitsgelübde.

Die Ehe der mittelalterlichen christlichen Völker ist als Institution erwachsen aus der Verbindung von rechtlich-römischen, kirchlich-römischen und zum Theil germanischen Ideen und Sitten. Aber während des Mittelalters erlangte die Kirche das Uebergewicht der Autorität über den Staat, sie brachte die Ehegerichtsbarkeit in den persönlichen Fragen ganz an sich; die Bischöfe erkannten als Richter über die Zulässigkeit, den Bestand, die Trennung der Ehe; die weltlichen Gerichte wurden auf die Rechtspflege über die ständischen und die vermögensrechtlichen Wirkungen der Ehe eingeschränkt. An die Stelle der königlichen Ehegesetzgebung, die noch in der fränkischen Monarchie geübt ward, trat nun die päpstliche Gesetzgebung. Die Ehe galt von da an voraus als ein Institut des kanonischen Rechtes. Und die gläubigen Völker beugten sich vor dieser Geistesmacht der Kirche, welche die Ehe als ein Sacrament erklärte, dessen Schutz die Pflicht der Priester sei. Endlich erhob Gregor VII. (in der II. Hälfte des 11. Jahrhunderts) die Ehelosigkeit des Clerus zu einem bindenden Gesetz und brach mit den gewaltsamsten Mitteln jeden Widerstand, besonders der deutschen Priesterschaft, welche von jeher den Ehestand hoch und auch die Geistlichen dafür würdig hielt. Die Ehe war eine ausschliessliche Laieninstitution geworden; aber die Ehegesetzgebung und Ehegerichtsbarkeit war dem ehelosen Stand der Geistlichkeit anvertraut. Für den Staat war die Ehe von der eingreifendsten Bedeutung, aber das alte Recht, seine Rechtsordnung über die Ehe zu bestimmen und zu wahren, war ihm entzogen, er hatte lediglich die Aussprüche der Kirche zu beachten.

Dieses auffallende Missverhältniss, dieser unnatürliche Widerspruch konnten nicht ruhig fortdauern. Die kirchlichen Kämpfe des 16. Jahrhunderts brachten zuerst eine offene Wendung zum Ausbruch, und zwar waren es nicht die Staatsmänner, sondern die Theologen, welche der neuen Richtung die Bahn öffneten. Dann erst wurde der Staat seiner Hoheit wieder inne und emanzipirte sich von der kirchlichen Bevormundung. Die Reformatoren griffen zugleich das Priestercölibat und die päpstlichen Decrete über die Ehe an. In jenem sahen sie mit Recht eine gewaltsame Unterdrückung der Natur zu hierarchischen Zwecken, und in diesem eine der Religion und Menschennatur widersprechende Gesetzgebung. Sie erklärten den Ehestand für „die schönste Ordnung, die von Gott eingesetzt worden", aber zugleich als „ein weltlich Ding" (Luther). Und sie haben durch diese Erneuerung einer urchristlichen Sitte, d. h. durch die Stiftung des evangelischen Pfarrhauses, dieser stillen, verborgenen Wiege ungezählter Denker, Dichter, Gelehrter und Künstler nicht blos den Grund

gelegt zu einem der hervorragendsten Abschnitte der neuern Kulturgeschichte, sondern auch der christlichen Gemeinde für alle Zukunft das Vorbild gegeben eines im Ganzen und Grossen sittlich vorwurfsfreien und darum segensreichen Familienlebens, während die katholische Kirche aus überwiegend kirchenpolitischen Gründen bis auf den heutigen Tag hartnäckig festhält an den fortwährenden geistigen und moralischen Gefahren des naturwidrigen Cölibates, ja dessen passive und active Ausschreitungen möglichst verheimlicht und beschützt.

Wie viel geistiges Capital geht nicht dem Katholizismus durch die Ehelosigkeit, also auch Kinderlosigkeit seiner Tausende von Geistlichen rein verloren! Die französische Academie hat in der von Alphons von Candolle neuestens herausgegebenen Statistik gestehen müssen, dass von den auswärtigen Mitgliedern weitaus die meisten Protestanten seien, und unter diesen wieder ein guter Theil Söhne von protestantischen Pfarrern. „Auch unter den bevorzugten Cölibatären der katholischen Kirche, welche wenigstens eine gesellschaftliche Bildung haben, gibt es wenige, denen nicht die widernatürliche Ehelosigkeit und der immer niederziehende Nothbehelf zum Ersatz der Gattin die anerzogene vornehme Haltung und selbst den angeborenen Adel der Erscheinung mehr oder minder beeinträchtigt hätten.“ [1])

Die Reformatoren bezogen die göttliche Einsetzung der Ehe mehr auf den Begriff der Ehe als auf die einzelne Heirat; sie widersprachen daher der hergebrachten Kirchenlehre, dass die Ehe als Symbol der untrennbaren Vereinigung Christi mit seiner Kirche ein unauflösliches Sacrament bilde, erklärten die Trennung wieder für zulässig, forderten aber entschiedener als die katholische Kirche die kirchliche Trauung, welche, früher ausserhalb der Kirche gefeiert, jetzt in dieselbe verlegt wurde. Sie protestirten im Namen der Natur und der individuellen Freiheit wider die zahlreichen und missbräuchlichen Einschränkungen des kanonischen Rechtes, erkannten aber unbedenklich das Recht des Staates an, die Ehegesetzgebung zu bestimmen und die Ehegerichtsbarkeit zu ordnen, unter der einen Bedingung, dass dabei das Gesetz des alten Testamentes und besonders die Vorschriften des neuen Testamentes berücksichtigt werden.

Anfänglich liessen zwar die Reformatoren die Frage noch offen, ob die Monogamie von Christus unterstützt worden und desshalb die Polygamie wirklich zu verbieten sei, da doch fromme Patriarchen polygamisch gelebt hatten. Bekannt ist ja das Gutachten Luthers, Melanchthons und Buzers betreffend die Doppelehe Philipps von Hessen. Luther hat hier gewiss nicht gegen sein Gewissen gehandelt, denn

[1]) Jordan, Die Sebalds.

dieses war in jener Sache noch gar nicht abgeschlossen, sondern erwachte erst nachträglich und wurde befestigt. So kam denn auch die Reformation schliesslich dazu, trotz der Polygamie der Patriarchen die Monogamie als unantastbare Forderung des Christenthums anzusehen.

Auch Zwingli hat diesem Gebiete seine besondere Sorgfalt gewidmet, aber bestimmter, prinzipieller als alle andern Reformatoren. und hat durch Organisation des Ehewesens spätere Entwicklungen angebahnt. Auch er wollte besonders die Frage der Ehescheidung aus dem neuen Testament entschieden wissen, aber nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach. Wenn die übrigen Reformatoren aus den beiden Stellen Mth. 5, 32 und 1 Cor. 7, 15 die Zulässigkeit von Ehescheidungen *„einzig"* bei Ehebruch oder böser Verlassung ableiten, so findet er diese Theorie allzu befangen im Buchstaben, und gestattet noch andere Gründe, weil es sich hier nicht um ideale Moral sündloser Menschen handle, sondern um ein positives Rechtsgesetz für schwache Menschen, das vieles zulassen muss, was jene beklagt. Das blos zwangsweise Erhalten einer zerrütteten Ehe habe keinen sittlichen Werth, sondern sei oft viel verderblicher als die Scheidung. Viele neuere Ehegesetzgebungen haben diesen von Zwingli geöffneten Weg wieder suchen müssen, denn seine wesentliche Auffassung ist die gesundeste Anbahnung dessen, was sich weiter entwickeln soll. Die Verwechslung voller sittlicher Zumuthung für die christliche Freiheit mit den zwingenden Rechtssatzungen hat er prinzipiell beseitigt, wo es am schwersten war, in der Ehescheidungsfrage, und einen Weg gebahnt, auf welchem man weiter schreiten muss.[1])

In der That sind die protestantischen Staaten dem Rathe der Reformatoren gefolgt, wenn auch mehr dem Geiste, als den Worten derselben. So hat z. B. das christlich-protestantische Kirchenrecht. an den Buchstaben des Gesetzes festhaltend, auch das mosaische Recht der Ehehindernisse aufgenommen, so dass noch jetzt die Ehe des Oheims mit der Nichte gestattet werden kann, nicht aber umgekehrt die der Tante mit dem Neffen, wogegen die katholische Kirche das Verbot nach Graden wirken lässt und es auch auf die übrigen Verwandtschaftsgrade ausdehnt.[2])

Gegen diese Neuerungen wehrte sich das tridentinische Konzil (1545—63), indem es die Ehe für ein wahres Sacrament erklärte und neue kirchliche Gesetze über Hindernisse, Form und Scheidung der Ehe erliess. Das wurde von dem grössern Theil der katholischen

[1]) Alex. Schweizer, Festrede: Zwinglis Bedeutung neben Luther, p. 45 f.
[2]) 1 Cor. 5. 1. Jos. 17, 19.

Christenheit anerkannt. Der französische Staat dagegen wollte nicht auf sein Recht der Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit in Ehesachen verzichten. Darüber waren selbst zur Zeit Ludwigs XIV. die Rechtsgelehrten und Parlamente einverstanden, ja sogar der französische Klerus stimmte in seiner grossen Mehrheit bei. Aber die volle Consequenz jener Unterscheidung zwischen Staat und Kirche trat erst in der Gesetzgebung der Revolution von 1792 und sodann in dem Code Napoleon hervor. Die Ehe wurde nun als Rechtsinstitut völlig abgelöst von der kirchlichen Gesetzgebung, an eine civile Form geknüpft (Civilehe) und unter den Schutz des Staates gestellt, wogegen die religiöse Seite derselben lediglich dem Gewissen der Ehegatten und der moralischen Einwirkung der Kirche anheimgegeben wurde. Papst Pius VII. musste in seinem Concordat mit Napoleon I. (Art. 54) dieses veränderte Recht anerkennen. Dieselbe Emanzipation des Staates von der Leitung der Kirche in Ehesachen und des bürgerlichen Rechtes von dem kanonischen vollzog auch Josef II. in Oesterreich, welcher freilich, die religiöse Stimmung und die Kulturstufe seines Volkes nicht beachtend, blos den damaligen philosophischen Lehren der Aufklärungsperiode folgte. Der Rückfall in die Reaktion durch das Concordat vom 18. August 1855 konnte nicht ausbleiben.

Die natur-rechtliche, philosophische Schule des 18. Jahrhunderts sah überhaupt von dem religiösen Glauben völlig ab und betrachtete die Ehe mit wenig Verständniss für ihre sittliche Seite blos als einen Vertrag, als ein Verhältniss der Convenienz. „Hauptzweck der Ehe ist die Erzeugung und Erziehung der Kinder," heisst es noch im preussischen Landrecht von 1796. Die Scheidung wurde so sehr erleichtert, dass in der That der Ernst und die Dauerhaftigkeit dieser wichtigen Familienverbindung bedenklich litt. Zu einer klaren Sonderung der weltlich-rechtlichen und der religiös-kirchlichen Seite der Ehe kam es damals noch nicht. Der Gegensatz der Confessionen und derjenige des kirchlichen und staatlichen Standpunktes gelangten noch nicht zu einem befriedigenden Austrag. Die Theologen unter sich und mit den Juristen, diese unter einander und mit den Philosophen lagen noch in vollem Streit.

Neue Kämpfe mussten kommen, bis allmälig die richtige und zum Frieden führende Anschauung sich durchrang: *Der Staat in seinem Recht normirt die Ehe, wie sie ist; die Kirche in ihrer Moral empfiehlt die Ehe, wie sie sein soll.* Jener sieht nach seiner Natur mehr auf die Realität des wirklichen Lebens, diese nach ihrer Bestimmung mehr auf die Idealität der moralischen Vollkommenheit. Desshalb ist auch *nur* die staatliche Auffassung der Ehe erzwingbares Recht, die der Kirche aber wünschbare Moral.

Gerade in der Frage der Ehescheidung muss ein Ideal aufgestellt werden, nämlich gar nicht zu scheiden. Freilich im Leben macht sich das anders. Die katholische Kirche fehlt namentlich darin, dass sie durch ihr absolutes Verbot jeder Ehescheidung die Idealität durchzuführen sucht, während umgekehrt die protestantische den Fehler begeht, dass sie die Ehe zu leicht nimmt. Die Aufgabe des Christenthums ist, dass es dem Staate zumuthet, mit der Ehe es moralischer zu halten.

Dieser Gegensatz ist ja auch schon von Jesus vollständig anerkannt worden. Er hat hier so wenig als in andern Dingen juristisch erwünschbare Gesetze gegeben, sondern vielmehr im Gegensatz zu dem Gesetze, dessen äussere Macht unter den Menschen und dessen Notwendigkeit „um der Herzenshärtigkeit der Menschen willen“ er nicht bestritt, das höhere ideale Moralgebot ausgesprochen.

Derselbe Gegensatz geht durch die spätere Geschichte. Würde er vollständig begriffen, so würden sich die beiden Grundanschauungen weniger feindlich stossen und reiben, und mit der Veredlung der Civilisation würde das Gesetz des Staates dem Ideal der Kirche sich nähern, die Kirche aber sich davor hüten, ihre moralische Wirksamkeit mit der staatlichen Gerechtigkeit zu verwechseln.

Die Neuzeit endlich hat dem Kaiser wiederum gegeben, was des Kaisers ist, sie hat dem Staate das unbedingte Recht zuerkannt, Institut, Schliessung und Scheidung der Ehe durch seine Gesetze zu ordnen. Freilich ist die Ehe ihrem innersten Wesen nach weder ein staatliches, noch kirchliches Institut, sondern eine göttliche Naturordnung; der Bund zweier Herzen wird weder durch den Civilstandsbeamten, noch durch den Pfarrer, sondern durch die Liebenden selbst unter dem Segen Gottes und ihrer Angehörigen geschlossen. Aber insofern die Ehe eine der wichtigsten sittlichen Ordnungen, ja die Grundlage der Familien und damit auch der bürgerlichen Gesellschaft ist, so steht es einzig und allein dem offiziellen Hüter jener Ordnungen und dem offiziellen Vertreter der Gesellschaft, d. h. eben dem Staate zu, die rechtsgültige Anerkennung oder Lösung dieses Verhältnisses auszusprechen, während er dagegen die religiöse Weihe desselben, die ein normaler Mensch mit Kopf und Herz allerdings nicht wird entbehren wollen, dem Bedürfniss des Einzelnen überlassen muss und wird. Der Staat hat keine anderen Interessen, als dass die Ehe als gesetzliche Ehe normirt, d. h. geschlossen werde. Darum schreibt er seine Gesetze vor und schützt diesen rechtlich geschlossenen Vertrag mit seinen rechtlichen Folgen durch das Gesetz der Gütergemeinschaft und das Erbrecht. Aber die Ehe ist ja nicht blos ein gesetzlicher Vertrag zweier Personen, sondern noch mehr ein geistiges

Verhältniss, ja das geistigste, innigste Verhältniss zweier Menschen, dabei es sich nicht allein darum handelt, gemeinsam irdische Güter zum Fortkommen zu erwerben, sondern auch den höhern Geistesmenschen darzustellen in seiner Einheit von Mann und Weib.

Darum bedarf die rechte Ehe ihrem innersten Wesen nach auch der *Trauung*. Je entschiedener die Kirche ihr Recht und Amt wahrt gegenüber den Eingriffen und Uebergriffen von Civilstandsbeamten, welche sich anmassen, sogenannte „Weihereden und Ansprachen" an Brautleute zu halten, desto eher werden auch immer die besseren Ehen eine kirchliche Trauung wünschen, ja sich darnach sehnen. Mag dabei die Kirche quantitativ auch verlieren, sie gewinnt qualitativ.

Aber dann übertreibe sie nicht ihre Pflichten und überschreite nicht ihre Rechte. Wohl stelle sie dem Staat gegenüber das sittliche Ideal auf; denn die religiöse Moral fordert immer ein höchstes Ideal, während die sittliche Entwicklung vielleicht thatsächlich noch auf einer niedern Stufe begriffen ist. Die „Herzenshärtigkeit der Menschen" hat bis heute noch die Hintansetzung des Wortes Christi von der Ehescheidung unter Umständen als besser, dem sittlichen Leben im ganzen förderlicher erscheinen lassen, als dessen strikte Befolgung. Dennoch bedarf das sittliche Leben unbedingt jener idealen religiösen Motive, sonst müsste es sofort dem reinsten Utilitätsprinzip verfallen. Auch die Frage der kirchlichen Einsegnung Geschiedener darf nicht prinzipiell verneint, sondern muss kasuistisch gefasst werden.

Wenn ein gewisser Glarnerpfarrer in jüngster Zeit ein Prinzip daraus machen wollte, so versündigte er sich geradezu gegen das natürliche Menschenrecht. Denn wie gedankenlos, ungerecht, ja grausam ist er dann gegen den unschuldigen Theil einer Ehe, die z. B. durch unheilbare Geisteskrankheit oder durch ein entehrendes Verbrechen des andern Theils geschieden worden ist! Wenn er noch dazu von seiner Gemeinde einen Freibrief für seine persönliche Ansicht verlangte, ja selbst wünschte, dass davon im Pfrundbrief oder im Kirchenprotokoll Notiz genommen werde, so verrieth er damit wohl nichts anderes als die nicht ungefährliche Eitelkeit eines starren Doctrinarismus.

Ganz anderer Natur ist doch gewiss jener Fall von Verweigerung der Trauung Geschiedener, welcher in der zürcherischen Kirche Aufsehen erregt hat. Hier handelte es sich offenkundig um skandalöse Vorgänge, welche die pastorale Renitenz zur Gewissenspflicht machen konnten. Allein die Kasuistik könnte da doch zu mancherlei Widersprüchen und zur Ungerechtigkeit führen. Sie ist daher nicht allein

den oft ungleichen und schwankenden Gewissen der Einzelnen zu überlassen, sondern wohl eher dem Ermessen und den Bestimmungen der Kirchenbehörden, und zwar selbst auf die Gefahr hin, dass dadurch das Kirchenregiment in seinem Ansehen erhöht, in seiner Macht verstärkt werde.

Diese prinzipielle Frage, ob ein Geistlicher unbedingt verpflichtet sei, eine kirchliche Funktion zu vollziehen, wenn er zur Vornahme einer solchen von einem Gemeindegliede aufgefordert werde, kam dann bekanntlich zur Behandlung im zürcherischen Kantonsrathe, und zwar seit der neuen Bundesverfassung von 1874 zum erstenmal im Schoosse einer gesetzgebenden Versammlung. Eine von libertinistischer Seite ausgehende Interpellation griff den Kirchenrath an, weil dieser einen Pfarrer in seiner Gewissensfreiheit geschützt hatte. Unter Anrufung von Art. 49 der Bundesverfassung, L. 2. „Niemand darf zur Vornahme einer religiösen Handlung gezwungen werden" — erklärte der Vertreter des Kirchenrathes mit Recht, der in der Bundes- und Kantonalverfassung bestimmt ausgesprochene Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit müsse auch den Geistlichen zu gute kommen; rein religiöse Dinge könnten nicht mehr wie staatliche behandelt werden; was man den Staatsbürgern als Freiheit gewährt habe, müsse man auch den Geistlichen gewähren: Gleiches Recht für Alle vor dem Gesetze.

Und es war einfach juristische Rechtsverdrehung, wenn von Seite der Interpellation behauptet wurde, dass die angerufenen Paragraphen wohl den Gliedern der Kirche zu gute kommen, nicht aber den angestellten Geistlichen, welche *„Diener"* des Staates, also des Volkes seien. Es war gewaltsame Rabulisterei, wenn daraus die Alternative gezogen wurde, entweder habe der Pfarrer seine Gewissensbedenken zu unterdrücken, oder dann sein Mandat niederzulegen. Denn die Streitfrage ist nicht allein individuell, sondern auch generell zu fassen: Entweder halte die Kirche an ihrem religiös-sittlichen Ideal des Christenthums fest, oder dann gebe sie überhaupt ihre Mission auf; niemals aber erniedrige sie sich wieder wie früher zum Büttel des Staates.

Bekanntlich ging der Entscheid des zürcherischen Kantonsrathes dahin, dass Geistliche ebenso gut wie Laien sich auf die Bundesverfassung berufen dürfen. In der That, so wenig als ein einfacher Bürger persönlich in den Gottesdienst oder mit seinen Kindern zur Taufe und in den Religionsunterricht gezwungen werden kann, ebenso wenig darf ein Geistlicher zur Vornahme einer kirchlichen Trauung in allen Fällen gesetzlich verpflichtet werden. Denn diese darf keine leere Form mehr sein, wie es der Civilakt geworden ist, durch

welchen allein ja die Ehe völlig rechtliche Gültigkeit erhält. Freilich soll der Pfarrer nicht aus persönlicher Willkür, sondern blos bei berechtigten Gewissensbedenken dieses Recht für sich beanspruchen! Im Uebrigen hat er ja immer noch die Freiheit, bei Funktionen, die ihm persönlich peinlich sind, sich kollegialisch vertreten zu lassen. In Allem aber soll von Seite des Staates dem Ideal der Kirche die Gewissensfreiheit gewährleistet werden.

Gegen diese christlich-idealen Grundsätze über die Ehe erheben sich nun aber besonders zwei heftige und eifrige Gegner, die *Sozialdemokratie* und der *Ultramontanismus*.

Bebel, einer der hervorragendsten Vertreter der erstern, hat bekanntlich vor wenigen Jahren ein Buch herausgegeben über *„Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft"*.[1]) Das Buch will für die Vergangenheit als Geschichtswerk gelten, gibt aber durchaus keine streng historische Entwicklung, sondern wirft willkürlich und unkritisch alle möglichen Zeiten und Völker durcheinander, und „drechselt" eine Reihe sehr gewagter, unbegründeter und unerwiesener Behauptungen zusammen. Die Minderwerthung der Frau soll daher rühren, dass bei den Urvölkern die weiblichen Neugeborenen ein grösseres (?!) Hinderniss bei der Flucht oder im Kampfe gaben als die männlichen. Der Uebergang vom Jäger- und Hirtenleben zum Ackerbau wird als Kulturrückschritt (?) bezeichnet, weil die Frau dadurch das erste Zugthier geworden sei. Die monogamische Ehe wird auf Grund des männlichen Egoismus zurückgeführt (o ihr guten Junggesellen, o ihr edeln Mormonen!). Die jungfräuliche Keuschheit dagegen soll eine Kulturperiode von höherem Raffinement repräsentiren. Zur Zeit, da Jesus die Händler als Tempelschänder vertrieb, soll es im Tempel zu Jerusalem besondere Anbauten gegeben haben, in welchen noch den Göttinnen der Liebe, Astarte u. s. w. geopfert wurde. Dem Christenthum wird dieselbe Verachtung und Degradation der Frau, als der unreinen Verführerin des Mannes, untergeschoben, wie dem Judenthum und allen alten Religionen des Orients. Ja Christus selber (Ev. Joh. 2, 4?) soll völlig unschuldig sein an der höhern und bessern Stellung der Frau in der Jetztzeit.

Für die *Gegenwart* aber ist das Buch nicht viel mehr als eine fanatische Tendenzschrift der Sozialdemokratie. Wohl ist da manch ernstes und grundwahres Wort über die tiefen Schattenseiten unserer Zeit gesagt. Allein der Verfasser verkennt total das eigentliche Wesen des sittlichen Lebens, dass eben nur die böse, schlechte Aus-

[1]) Zürich, Schabelitz 1883.

nahme öffentlich wird, das Gute, Edle aber, weil die Regel, gewöhnlich in stiller Verborgenheit lebt. Er vergisst ob den gewiss vielen unwürdigen und unglücklichen Standes- und Geldheirathen unserer Tage die unzähligen, aus wahrer Herzensneigung geschlossenen und darum auch glücklichen Ehen. Er verwirft aus grimmigem Hasse gegen die ungesunden Auswüchse des Kapitals auch den gesunden Boden desselben: die Familie. Er schlägt den Sack Ehe, meint aber den Esel Eigenthum.

Darum kommt Bebel am Ende aus seinen falschen Prämissen naturgemäss auch zu ganz bedenklichen Schlüssen für die *Zukunft*. Er schwärmt für die Lieblingsidee des Sozialismus, für die *freie Liebe*, d. h. für die Befriedigung des Geschlechtstriebes als einer rein persönlichen, freien und darum Niemandem verantwortlichen Sache und für die Ehe auf Kündigung hin, als der einzig richtigen Parole zur Erlösung der Menschheit.

Damit aber wäre die Frau in Wahrheit nur einer neuen, noch schlimmern Degradation ausgesetzt; das Kind wäre der Familie entrissen, auf die Gasse gestellt und günstigenfalls der sozialen Gemeinschaft, d. h. dem Waisen-, Armen- oder Findelhause überlassen.

Auch die *römische Kirche* steht mit den ächt christlichen Grundsätzen über die Ehe in prinzipiellem Widerspruch. Die Civilehe ist in ihren Augen ein Konkubinat, die gemischte Ehe ein Gräuel, die Ehescheidung gar eine Sünde wider den heiligen Geist. Die Papstkirche ist unermüdlich, nicht nur davor zu warnen, sondern die Gewissen namentlich der in gemischter Ehe lebenden Frauen zu ängstigen und zu verwirren, ja den häuslichen Frieden und die eheliche Eintracht vielfach zu stören.

Ja, es ist von römischer Seite in dieser Sache wieder ein bedeutsamer Schritt vorwärts gethan worden: eine ganze Erzdiözese, das benachbarte Grossherzogthum Baden, wird zum Versuchsfelde gemacht. Der als freisinniger und friedliebender Priester zum Erzbischof von Freiburg i. B. gewählte und staatlich bestätigte (1885 verstorbene) Dr. Orbin hat ohne jeglichen erkennbaren Anlass vor einigen Jahren eine instructio matrimonialis veröffentlicht, welche an zwei Sonntagen des Jahres von allen Kanzeln des Landes verlesen werden soll. Darnach *„kann es unter Christen keine Ehe geben, die nicht zugleich Sakrament ist"*, d. h. die *Ehen der Heiden sind zwar wirkliche Ehen, diejenigen der Protestanten nur Konkubinate*. Die *„sogenannten gemischten Ehen* (d. h. die blos bürgerlich von Civilbeamten geschlossenen oder die von dem Geistlichen einer andern Confession, also auch nur protestantisch eingesegneten Ehen) *sind nur*

Versuche, die Ehe einzugehen oder ein unrechtmässiges, unerlaubtes und darum unsittliches Zusammenleben."

Und das sagte derselbe Mann, welchem nachgewiesen wurde, dass er in seiner Jugend selber gegen das Cölibat gesündigt hatte, also dass die übeln Folgen davon offenbar geworden waren; derselbe Priester, welcher vor siebenzehn Jahren nur durch die von den Römlingen angedrohte Veröffentlichung jener Thatsachen abgeschreckt wurde, gegen das Conzil von 1870 zu protestiren. Das ist das Stärkste, was einem confessionell gemischten Lande geboten werden kann; das ist ein empörender Faustschlag in's Gesicht jenes protestantischen Fürstenhauses, das durch sein musterhaftes Familienleben und wahrhaft landesväterliches Regiment mit Recht der Liebling seines Volkes geworden ist. Wird der Staat Baden diesen Streich auf sich sitzen lassen?

Es ist zweifellos die römische Curie, welche also redet und eine von ihr festgestellte Massregel allmälig einführen will. Die Parole wird sicherlich in Bälde von Rom aus auf der ganzen Linie ausgetheilt werden. Die bisherige Abschwächung der jesuitischen Ansprüche soll fallen; das Monopol ihrer kanonischen Eherechte, dieser ganz mittelalterliche Gedanke, soll zu Ende des neunzehnten Jahrhunderts rein und voll durchgeführt werden. Diese Tendenz kann der moderne Staat sich nicht gefallen lassen; aber auch die protestantische Kirche nicht. Denn es handelt sich bei dieser hochwichtigen Angelegenheit in letzter Linie um den Bestand und das Gedeihen des Protestantismus. Der geheime und versteckte Kampf der römischen Kirche ist auf diesem Gebiete der christlichen Ehefrage permanent und akut geworden; er kann nur durch den ebenso hartnäckigen, aber ehrlichen und offenen *Kulturkampf* des Protestantismus paralysirt werden; freilich nicht allein negativ im Sinne des eisernen Kanzlers in Friedrichsruhe: *„Wir gehen nicht nach Canossa"*, sondern auch positiv im Geiste jener Hirten auf dem Felde Judas: *„Lasset uns doch nach Bethlehem gehen und diese Sachen sehen, die uns der Herr kund gethan hat!"*

Zur Einführung in die Bekenntnissschriften der reformirten Kirche.

Von *Bernhard Riggenbach,* Pfarrer und Dozent in Basel.

1. Im confessionellen Staat ist die Freiheit *und* die Wahrheit des Glaubens gefährdet. Desshalb ist die *Confessionslosigkeit des modernen Staates* als ein Fortschritt im Geiste der Reformation zu betrachten. Dagegen sind als Entartungen zu bekämpfen: die Religionslosigkeit, die Omnipotenz und die Confessionsfeindlichkeit des Staates.

Die *Kirche dagegen soll confessionell sein.* Doch ist zu unterscheiden zwischen evangelischem und unevangelischem Confessionalismus. Die Kirche soll nicht Objekt, wohl aber soll sie Subjekt des Bekenntnisses sein. Macht sich die Kirche zum Objekt des Bekenntnisses, zur res salvifica, so entsteht jener starre römische Confessionalismus, der alle individuelle Freiheit und alle wissenschaftliche Arbeit ausschliesst und verketzert und die nothwendige permanente Reformation der Kirche unmöglich macht. — Ist dagegen die Kirche nicht mehr *Subjekt* eines bestimmten Bekenntnisses, so gibt sie die Wahrheit des Evangeliums und mithin sich selbst auf. Der ächte Confessionalismus soll an die ewige Wahrheit der heiligen Schrift, nicht aber an eine kirchengeschichtliche Erscheinungsform derselben binden.

Diesen beiden Anforderungen der evangelischen Pflicht und des protestantischen Rechts genügen die *reformirten Bekenntnissschriften* des XVI. Jahrhunderts aus äusseren und inneren Gründen auf hervorragende Weise. Ihre genaue Kenntniss ist eben darum von besonderem historischem und pädagogischem Werth.

Confessionalismus und *Confessionslosigkeit* sind zwei Schlagworte, mit welchen in den Kämpfen der Gegenwart sehr viel manipulirt wird. Die Forderung der modernen Zeit, welche den Staat zu immer vollkommenerer Confessionslosigkeit erheben will, und den Confessionalismus der Kirche zuweist, ist im Allgemeinen und wenn sie mit der nöthigen Objektivität und Bestimmtheit fixirt wird, gewiss richtig. Weil es aber öfter im Interesse dieser oder jener kirchlichen oder politischen Partei liegt, die begriffliche Bestimmung jener beiden Ausdrücke auf irgend eine feine oder plumpe Art künstlich zu erweitern oder zu verengern, und weil ferner sehr häufig, wiederum aus momentanen kirchenpolitischen oder reinpolitischen Gründen, die Wirkungsgebiete der beiden Begriffe gänzlich oder doch theilweise

verschoben werden, so ist jene heillose Verwirrung entstanden, welche die ruhige Erörterung der betreffenden Fragen ungemein erschwert, und welche namentlich auf die Werthung der kirchlichen Bekenntnissschriften und sogar auf deren rein historische Betrachtung einen sehr unberechtigten, einseitig negativen oder doch störenden und hemmenden Einfluss ausgeübt hat.

Die Confessionslosigkeit, wie sie als staatsrechtlicher Grundsatz enthalten ist in der auch von unserer schweizerischen Bundesverfassung unbedingt ausgesprochenen Gewährleistung der Glaubens- und Gewissensfreiheit, diese Confessionslosigkeit ist nicht nur eine sogenannte, sondern eine wirkliche Errungenschaft der Neuzeit. Vom Konzil zu Nicäa bis in die Gegenwart war der Staat confessionell gewesen. Die Reformation hatte zwar in der Theorie auch nach dieser Seite richtige Anschauungen zu Tage gefördert, aber, weit entfernt dieselben in der Praxis konsequent durchzuführen, hat sie in ihren Bekenntnissschriften auch ihren neuen Wein in den alten heidnisch-mittelalterlichen Schlauch des „cujus regio, ejus religio" gegossen. Und zwar hat hierin Zwingli, gerade weil bei ihm die spezifisch-kirchlichen Interessen hinter die allgemein theokratischen zurücktraten, mehr gefehlt als Luther, der Schwert und Wort, namentlich in früherer Zeit, mit staunenswerther Schärfe auseinanderhielt. Es darf uns daher nicht wundern, wenn wir in sämmtlichen reformirten Bekenntnissschriften den Satz „magistratus coërceat haereticos" in allen möglichen Variationen wiederfinden und dies lange nicht überall mit dem einschränkenden Beisatz „qui *vere* haeretici sunt" (Niemeyer. S. 535). Ein charakteristisches Beispiel ist in dieser Beziehung der 25. Paragraph der ersten helvetischen Confession von 1536. — (Niemeyer, S. 114):

„Alle die Jenen, die sich von der heiligen gemeinsame und ge-
„sellschaft der kilchen abtrennend und söndrend, frömde vngöttliche
„leeren in die kilchen infürend, oder sölicher leer anhangend, wölichen
„presten zu vnseren zyten die Widertöuffer aller meist übend, so sy
„der warnung der kilchen und Christelichen bricht nit lesend vnd ge-
„horsam sind, sondern hartpennig vff irem Küb vnd Irrsal mit ver-
„letzung vnd verfürug der kilchen bestehen und verharren wöllend.
„*Söllend* die selbigen durch den obren gwalt gestrafft und hinder-
„halten werden, damitt sy die Herd Gottes mit Irer falschen leer nit
„vergifftind vnd verletzind oder befleckind."

Um dem ganzen Staatswesen ein confessionelles Gepräge zu geben, wurden nicht nur die Geistlichen und die Obrigkeiten auf die Bekenntnissschriften verpflichtet, sondern diese Letzteren mussten von der gesammten Bürgerschaft auf den Zünften beschworen werden. Und für die Folgezeit wurde, um die confessionelle Integrität lückenlos

weiterzuführen, z. B. in Basel das Bekenntniss von 1534 *bis* zum Jahre 1826 alljährlich von den Kanzeln verlesen und die *Bürgerschaft* an ihren Eid erinnert, und es wurde ferner jeder Fremde, der um Aufnahme in's Bürgerrecht nachsuchte, auf die Basler Confession vereidet. Ohne Zweifel hat dieser Eifer für Glaubens*einheit* und Glaubens*reinheit* etwas Imponirendes. Und dass der Papismus, da wo er die Macht hat, diese ihm vollständig sympathische ausschliessliche Stellung des Staates begünstigt und sanktionirt, ist sehr wol zu begreifen. Der Protestantismus aber kann es nur als einen Sieg des christlichen Geistes und mithin seiner selbst, d. h. als einen Fortschritt *im* Geiste der Reformation ansehen, dass die alte Anschauungsweise, die von den Reformatoren zum Theil aus bewussten, aber eben desswegen *nicht* standhaltigen politischen Opportunitätsgründen beibehalten worden, allmälig verlassen worden ist.

Wohl ist die Confessionslosigkeit des Staates vielfach *nicht* aus den dem Geiste der Reformation homogenen Motiven der Glaubens*wahrheit* und *Glaubens*freiheit theoretisch stipulirt, revolutinär proklamirt und schliesslich konstitutionell adoptirt worden, sondern es hat dabei mehrentheils ein radikaler Libertinismus im Interesse der Unglaubens-Freiheit und der Emanzipation vom Gewissen in Schriften und Rathssälen als Vorkämpfer funktionirt. Allein so wenig die Reformatoren sich gegen die objektiven Wahrheiten des Humanismus verschlossen, obgleich dieselben zum Theil von ungläubigen, ja sogar von frivolen Subjekten vorgetragen wurden, so wenig dürfen *wir* uns den grundsätzlich richtigen Bestrebungen des Liberalismus gegenüber etwa mit dem Motto „timeo Danaos et dona ferentes" conservativ versteifen und versteinern, *bloss* weil viele Vertreter dieses Radikalismus mit mehr oder weniger Bewusstsein dem *Materialismus* in die Hände arbeiten. Wir dürfen nicht vergessen, dass die vielen Inkonsequenzen, deren sich der Protestantismus gerade in kirchenpolitischer Hinsicht schuldig gemacht hat, nicht zum Wenigsten seinen *Credit-Verlust* und den des Christenthums überhaupt herbeigeführt haben. — Um wieder zu dem von den Reformatoren im öffentlichen Leben besesssenen Credit zu gelangen, müssen wir uns durch den Thatbeweis rehabilitiren, dass wir wirklich von aller Sehnsucht nach der „guten alten" Zeit des confessionellen Staates frei sind, dass wir gar kein Heimweh nach derselben empfinden *können*, weil ihre Anschauungen uns im tiefsten Grunde fremd und zuwider sind. Nur von diesem Standpunkt aus wird die evangelische Kirche und Theologie sich der falschen und christenthumsfeindlichen Auffassungen und Durchführungen der Confessionslosigkeit, die von Seiten des modernen Staates aufgestellt und in's Werk gesetzt werden, mit Erfolg erwehren können.

Solcher antichristlicher Entartungen und Missbildungen der staatlichen Confessionslosigkeit lassen sich im Allgemeinen dreierlei unterscheiden. Doch sind dieselben alle auf die gleiche Quelle zurückzuführen, nämlich auf die Erneuerung des alten cäsareopapistischen oder doch summepiscopalen Irrthums durch den unglückseligen Hegel, welcher der Kirche ihre apriorische Besonderheit absprach und sie nur als religiöse Bestimmtheit des Staates bezeichnete. Und da diese Hegel'sche Vergötterung des Staates ausser den Hegelianern besonders auch den Juden und nicht minder den andern von der französischen *Revolution* herstammenden *Individualisten* sehr gut passt, so bildet sich an manchen Orten eine bedrohliche Mehrheit zu Gunsten einer falschen Confessionslosigkeit. Und diese hat, wie bemerkt, drei hauptsächlichste Erscheinungsformen:

1. Der Staat masst sich an, *über* den Confessionen zu stehen und behauptet, gerade seine confessionslose Objektivität befähige ihn, als oberste Instanz über die inneren Angelegenheiten der einzelnen Kirchen entscheiden zu können.

2. Der Staat verlangt auch von der *Kirche* Confessionslosigkeit und macht seine grössere oder geringere materielle Subvention geradezu abhängig von dem Grade der confessionellen Entfärbung der einzelnen Denominationen.

3. Der Staat schreitet von der Confessionslosigkeit fort zur Emanzipation vom Christenthum überhaupt. Dieser letzteren Verirrung entgegenzuarbeiten sind wir als Bürger verpflichtet, weil der Staat, wenn er sich des theokratischen Bewusstseins entledigt, seine innere Lebensfähigkeit aufgibt. Jenen Eingriffen des Staates aber in die vollkommene Selbständigkeit und Autonomie der Kirche und ebenso seinen Versuchen, den Grundsätzen der Confessionslosigkeit untreu zu werden und statt der vollständigen Gleichberechtigung aller Confessionen Bevorzugung derjenigen eintreten zu lassen, welche möglichst wenig eigenthümliches Charaktergepräge besitzen, müssen wir im Interesse der Kirche ebenso entschieden gegenüber treten, wie etwaigen auf's Neue sich regenden Reaktionsgelüsten, den Staat wieder streng confessionell zu organisiren.

Der Staat *soll* confessionslos sein.

Dagegen soll die Kirche (wir reden hier nur von der *sichtbaren*) *confessionell* sein. Ueber diese These wird Mancher erschrecken: allein dieselbe will nicht *so* verstanden sein, als ob die Glieder und Diener der Kirche dazu verurtheilt werden sollten, die alten Confessionen talia qualia von Geschlecht zu Geschlecht als verbindliche Formeln weiterzuschleppen: auch nicht *so*, dass die Kirche dazu verdammt würde, die Domäne kleinlicher Ketzerrichterei zu sein. Dieses letztere soll die evangelische Kirche schon desshalb mit allem Ernste

zu vermeiden suchen, weil sie durch gehässige Intoleranz all jenen vorhin genannten Götzendienern der Staatsomnipotenz in die Hände arbeitet. Diese lieben es ohnehin, nicht nur der absolutistischen römischen Kirche, sondern auch jeder nach selbständigem Leben ringenden kirchlichen Genossenschaft mit einer gewissen Schadenfreude den Stempel aufzudrücken, sie wolle die allein selig machende sein. Und dies geschieht nur mit der schlecht verhehlten Absicht, den Staat, oder wie man neuerdings mit Vorliebe zu sagen pflegt, das Vaterland in um so gloriösere Beleuchtung zu stellen und auf Kosten der eifersüchtig beargwöhnten Kirche recht liebenswerth zu machen als die *Alle* seligmachende, Millionen umschlingende, leider aber auch *verschlingende* grosse Diana der modernen Kultur. Freilich solche Rücksichten der Schlangenklugheit gegenüber der immerhin verschiedenartigen, theils gutmüthigeren, theils böswilligeren Selbstüberhebung des Staates haben nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn sie mit dem Confessionalismus der betreffenden Kirche *nicht* in innerem Widerspruche stehen. Wenn Rom von Toleranz redet und sich im Wettkampf mit der modernen jüdisch-hegel'schen Staatsreligion den Schein grosser Duldsamkeit gibt, so wissen wir, an was für eine Fabel wir dabei zu denken haben, und Niemand glaubt es ihm. Dagegen steht die evangelische und *namentlich* die reformirte Kirche auf dem Boden der unanfechtbaren Wahrheit, wenn sie bei aller Betonung, dass die Kirche confessionell sein und also die Lehrfreiheit gewisse Grenzen haben müsse, sich dennoch den Ruhm der Weitherzigkeit und Freisinnigkeit vindizirt. Was Oekolampad am Beginn der Badener Disputation von den „alten Bräuchen, Doktoren, Dekreten und Menschenlehren" gesagt hat, dass sie nur dann irgend welche Geltung hätten, wenn sie mit der klaren Aussage der heiligen Schrift übereinstimmten, das haben fast *sämmtliche* und jedenfalls alle bedeutenderen Bekenntnisschriften der reformirten Kirche *ächt protestantisch* auch auf sich selbst angewendet. So schliesst z. B. die Basler Confession von 1534 (Niemeyer S. 84) mit den Worten: „Zu letst wellend wir ditz vnser bekanthnus dem vrtheyl göttlicher Biblischer „schrifft underworffend vnd vns darby erbotten haben, ob wir vs an„geregten heyligen schrifften etwas bessern berichtet, dz wir yeder „zyt, Gott vnd sinem heyligen wort mit grosser danksagung *gehor„samen* wöllend"; und Hagenbach (kritische Geschichte) hat diesen Schluss mit Recht die Krone und Perle des ganzen Bekenntnisses genannt. Freilich ist vor 16 Jahren, als es sich um die gänzliche Beseitigung der Basler Confession handelte, in einer Flugschrift des Candidaten Hörler („Fort mit dem Bekenntnisszwang", S. 8) gerade jener Schlusssatz als Beleg dafür angeführt worden, dass solche Bekenntnisse zwecklos und überflüssig seien, und dass das Bekenntniss-

wesen des Protestantismus an innerer Haltlosigkeit und Halbheit leide. Und einen ähnlichen Vorwurf erhebt von der entgegengesetzten Seite gegen die Bekenntnissschriften der reformirten Kirche der Lutheraner Matthes in seiner Symbolik (S. 133).

In dem herrlichen Bekenntniss, welches unter dem Namen der helvetischen Confession (genauer Helvetica posterior) mit Recht in der reformirten Kirche zu allgemeiner Geltung kam, aber leider gegenwärtig in Helvetien keine Geltung mehr hat, sondern nur noch anderwärts, z. B. in Oesterreich, in diesem Bekenntniss hatte Bullinger Angesichts des Todes den über Mangel an Einheit der reformatorischen Lehre höhnenden Papisten und den über Unreinheit der reformirten Lehre schmähenden Lutheranern zum Trotz eine möglichst weite und milde Fassung des evangelischen Glaubens angestrebt. Und auch die andere reformirte Bekenntnissschrift, welche zu allgemeiner Geltung gekommen ist, der Heidelbergische Katechismus, sucht den Lutheranern gegenüber weniger das Bewusstsein der Differenz als das Gefühl innerer Verwandtschaft zur Geltung zu bringen und gibt z. B. in Beziehung auf die Prädestinationslehre keinen förmlichen Ausdruck, sondern nur einen Vorbehalt der eigentlich reformirten Anschauung. Wer aber dieses Unionsbestreben nicht nur nicht anerkennt, sondern es zu einem moralischen Defekte stempelt, ist eben der Symboliker Matthes. Ihm gibt dieser Umstand Anlass zu der Insinuation: „Die Reformirten simulirten gar zu gern aus politischen Gründen eine grössere Uebereinstimmung mit der Augsburger Confession, als wirklich vorhanden war, und dies trug allerdings auch mit bei zur Erbitterung der Lutheraner gegen sie."

Ein solcher Confessionalismus, wie er sich in dieser Schmähredе ausspricht, ist allerdings, um mit Hermann Schultz (Zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart, S. 41) zu reden: „eine galvanisirte Leiche", auf welche das Wort des Hebräerbriefes angewendet werden kann: *τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ.*

Vor einem solchen in der lutherischen Kirche bis zum heutigen Tage kräftig agirenden und reagirenden Confessionalismus ist die reformirte Kirche mit einigen wenigen spätgeborenen Ausnahmen bewahrt geblieben. — Und zwar hat sie dies verschiedenen Ursachen zu verdanken, theils äusserlichen, theils innerlichen. Schon die pragmatischen Verumständungen ihrer Entstehung begünstigten eine freiheitliche Entwicklung. Die lutherische Kirche war, wie schon ihr Name besagt, mehr oder weniger das Werk eines *einzelnen* Mannes und trug schon desshalb, so sehr Luther sich dagegen verwahrt hat, das Gepräge persönlicher Abgeschlossenheit: die reformirte Kirche dagegen ist hervorgegangen aus den zwar im Geist übereinstimmenden,

aber doch vollkommen unabhängig von einander begonnenen und fortgeführten Bestrebungen *vieler* nach Sprache, Erziehung und Denkweise gänzlich verschiedener Männer. — Ferner stand Luther auf dem Boden der Monarchie, und so mannhaft er persönlich seinen Kurfürsten gegenüber auftreten konnte, so bekam doch sein kirchliches Lehrgebäude den absolutistischen Charakter. Die schweizerischen Reformatoren dagegen mussten in kleinen, eifersüchtig über ihre Selbstständigkeit wachenden Republiken mit einer ganzen Reihe von Faktoren rechnen, und daher erhielten auch ihre Bekenntnisschriften unwillkürlich einen gewissen republikanischen Charakter. Wohl übertreffen sie an scharfer Polemik gegen das römische Antichristenthum die lutherischen Bekenntnisse weit und stehen überhaupt auch an evangelischer Entschiedenheit nicht hinter jenen zurück, aber sie zeigen auf der andern Seite unverkennbar eine mildere, der freien Entwicklung Raum gewährende Haltung und weniger dogmatische Schärfe. Auch der Umstand, dass in der reformirten Kirche nie ein einheitliches Corpus juris canonici zu Stande gekommen ist, sondern Eine Kirche die Symbole der andern theils stillschweigend, theils durch förmliche Approbation anerkannte, hat dazu beigetragen, dass weit mehr als in der lutherischen Kirche unterschieden wurde zwischen dem substanziellen Inhalt und der Form des Bekenntnisses und demnach viel weniger Gewicht gelegt wurde auf die Letztere. Ja es konnte vorkommen, dass innerhalb derselben Landeskirche mehrere in Einzelheiten durchaus nicht vollständig kongruente Bekenntnisschriften kirchliche Geltung hatten.

Diesen unserem modernen Gefühl wegen ihrer demokratischen Beweglichkeit von vornherein sympathischeren äusseren Verhältnissen der reformirten Kirche entsprach aber auch eine innere theologische Gesundheit ihrer Väter und Begründer. Sofort der Erste derselben hat in der ersten unserer Bekenntnisschriften, den 67 Artikeln vom Jahre 1523 (Niemeyer, S. 10) den grossartigen Grundsatz ausgesprochen, „der uss Blödigkeit oder unwissend sich will on ursach „verergeren, den soll man nit krank oder klein lassen bleiben, son„der je stark machen, dass er nit für Sünd hab, das *nit* sünd ist."

Und auch abgesehen von solchen einzelnen Aussagen der reformirten Bekenntnisschriften, welche die protestantische Freiheit theologisch-kirchlicher Entwicklung von Anfang an sicherten und die Symbololatrie zum Voraus verunmöglichten, war die reformirte Lehre im Grossen und Ganzen von Vornherein dazu angethan, confessionelle Erstarrung zu verhüten. Und zwar sind es namentlich zwei Punkte, welche hier hervorgehoben werden müssen: einerseits die in allen reformirten Bekenntnisschriften *stark betonte* und nicht ohne Grund

an die Spitze gestellte Lehre von der alleinigen und allein genügenden autoritativen Bedeutung der heiligen Schrift und anderseits die ebenso durchgängige, verhältnissmässig *geringe Werthung* der sichtbaren Kirche. — Diesen beiden Cardinalpunkten des reformirten Lehrbegriffs, der Lehre von der heiligen Schrift und der Lehre von der Kirche ist besondere Bedeutung beizumessen, weil in jener scharfen Betonung der Erstern und in jener weiten Fassung der Letztern nach meiner Ueberzeugung die Hauptmomente des ächten evangelischen Confessionalismus enthalten sind: seine Grenzen nach beiden Seiten. Diese beiden Extreme, gegen welche der Confessionalismus Schranken bilden soll, sind in der Gegenwart, wenn auch vielfach in anderer Erscheinungsform doch im Grunde die Nämlichen, wie zur Zeit der Reformation: Die Kirchenvergötterung und die Bibelkritik.

Ohne Grenzen nach diesen beiden Seiten, d. h. eben ohne Confession, wenn auch nur die Allereinfachste, gibt es keine evangelische Kirche, sondern nur zwei andere Grössen: Entweder Rom, welches aber eben nur dann Raum für uns hat, wenn wir uns selbst aufgeben und die Prinzipien der Reformation verleugnen, oder jene mehr als latitudinaristisch konstruirte Religionsanstalt, welche in ihrer grossartig sein sollenden Confessionslosigkeit für Alles Raum hat, nur eben auf die Dauer *nicht* für den evangelischen Glauben, wie er in der heiligen Schrift objektiv gegeben und in den Bekenntnissschriften der Reformation subjektiv bezeugt wird.

Und zwar ist diese subjektive Bezeugung im Grossen und Ganzen eine der objektiven Schrift-Wahrheit *so* homogene und zudem wegen der Verhältnisse, unter welchen sie entstanden, historisch so bedeutsame, dass es sich wohl der Mühe lohnt, ihr ins Einzelne nachzugehen. Wenn auch die normative kirchliche Geltung dieser Bekenntnissschriften zum grössten Theil verschwunden ist, so hat sie doch bestanden, und zwar in der Zeit, aus welcher nächst der apostolischen der Protestantismus sich immer wieder regeneriren muss. — Ein *geschichtliches Wissen* über diese Bekenntnisse ist demnach für den evangelischen Theologen unerlässlich, und es wäre sehr zeitgemäss, jene alte Bestimmung der zürcherischen Synode wieder aufzufrischen, wonach jedem ordinandus die Frage vorgelegt werden solle, ob er die Bekenntnissschriften der reformirten Kirche sorgfältig gelesen habe! — Denn jenes Wissen ist mancherorts *nicht* vorhanden; und selbst bei sogenannten *gläubigen* Theologen finden wir eine blinde Wuth gegen die Bekenntnisse, als ob *diese* an dem verkommenen Confessionalismus der Gegenwart schuldig wären. — Das rührt, wie aller Fanatismus, nur von der Unkenntniss, um nicht zu sagen von der Beschränktheit her. Und von dieser Idiosynkrasie gegen die Bekenntnissschriften sind die Mehrzahl unserer Zeitgenossen infizirt. *O. Funke* z. B. stellt den Satz auf, den ge-

wiss Niemand bestreiten wird, es sei eine Thorheit und ein Unrecht, die weltumfassende Christusreligon in den engen Schraubstock eines complizirten menschlichen Bekenntnisses hineinzwängen zu wollen. Dann aber fährt er fort: „es sei uns genug, Jeden als einen Bruder anzuerkennen, der innerlich überzeugt ist, dass er eines Heilandes bedarf und dass er in Jesu diesen Retter von Sünde und Tod hat.“ Als ob das nicht auch ein Bekenntniss wäre, das in nuce den Inhalt aller reformatorischen Confessionen enthält, und dem vom Standpunkt der Reform mit gleichem Rechte wie diesen der Vorwurf der Enge gemacht werden kann! Wer überhaupt noch eine Kirche will, nicht ein Aufgehen der Kirche im Staat, und wer doch die evangelische Kirche nicht an Rom preisgeben will, der kommt an der Forderung einer Confession, einer ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων (2. Timoth. 1, 13) nicht vorüber. — Und da sollte denn doch nicht übersehen werden, dass gerade in der Gegenwart mit ihren theils schon begonnenen kirchlichen Umgestaltungen und theils ohne Zweifel nahe bevorstehenden Neubildungen eine grössere Vertrautheit mit der confessionellen Arbeit der Reformatoren von besonderem pädagogischem Werthe sein dürfte.

2. *Die reformirte Symbolologie* wird am besten definirt als Einleitung in die Bekenntnisschriften der reformirten Kirche. Als solche hat sie sich zu befassen mit der kirchengeschichtlichen Entstehung und Geltung und sodann mit der dogmengeschichtlichen und praktischen Bedeutung der zahlreichen Schriften, welche in der reformirten Kirche entweder überall oder bloss in einzelnen Landeskirchen als klassischer Ausdruck der reformirten Glaubensweise Geltung gefunden haben.

Da die reformirte Kirche von jeher die Herstellung einer einheitlichen *evangelischen* Kirche angestrebt hat, so schloss sie ihren separaten Lehrbegriff nie definitiv ab. Demnach besitzt sie keinen dem lutherischen Concordienbuche irgendwie vergleichbaren codex symbolicus, sondern nur privatim veranstaltete Sammlungen ihrer Bekenntnisschriften. Die ältesten derselben haben einen entschieden unionistischen Charakter und enthalten auch lutherische Confessionen. Die aus der Schule Bezas hervorgegangene und in Frankreich nachträglich von der Nationalsynode approbirte harmonia von 1581 betont als reformirte Antwort auf die entgegengesetzte Tendenz des Concordienbuches mit Nachdruck die grundsätzliche Einheit der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, und das ebenfalls in Genf 1612 erschienene Corpus et syntagma sucht überdies deren Einheit mit der altkatholischen Kirche nachzuweisen. Die in diesem Jahrhundert bei Anlass der preussischen Union erschienenen Sammlungen sind ohne wissenschaftlichen Werth. Dagegen bietet die „collectio confessionum“ von Niemeyer in Verbindung mit der neuern Sammlung

von Heppe das gesammte Material in kritisch korrektester Gestalt. — Die 46 Bekenntnissschriften der reformirten Kirche werden am besten in 3 Gruppen zusammengestellt: Die Rechtfertigung der Reformation durch Zwingli und seine Freunde finden wir in 7; der Ausbau der reformirten Kirche durch Calvin und Bullinger ist repräsentirt in 13, und spezielle Aeusserungen der reformirten *Lehre* oder spezielle Entartungen des reformirten *Confessionalismus* kommen zum Ausdruck in 26 Confessionen.

Zwei von durchaus verschiedenem theologischem Standpunkt ausgehende neuere Theologen: der noch lebende Breslauer Professor Räbiger und der verstorbene Erlanger von Hofmann haben ungefähr gleichzeitig, jedenfalls durchaus unabhängig von einander in ihren encyklopädischen Werken eine von der comparativen Symbolik verschiedene Behandlung der kirchlichen Bekenntnissschriften postulirt. Beide haben für dieselbe in ihrer gemeinsamen Vorliebe für Bereicherung der theologischen Terminologie besondere Bezeichnungen aufgestellt. — Räbiger nennt sie Symbolologie und definirt sie als „Theorie von der kirchlichen Lehrthätigkeit durch das Symbol", von Hofmann gibt ihr den Namen Buleutik und die Definition: „Theorie der gelehrten Berathung der Kirche." *Mir* scheint, wenn das Kind denn doch einen griechischen Namen haben soll, derjenige Räbigers der passendere, aber ich möchte diese Symbolologie nicht mit den beiden genannten Gelehrten unter die *praktischen* Fächer einreihen, sondern der *historischen* Theologie zuweisen und sie, parallel zu einer richtig verstandenen und umfassenden Einleitung in die *biblischen* Bücher, als Einleitung in die kirchlichen Bekenntnissschriften definiren.

Der *comparativen* Symbolik würde dann eine der biblischen Theologie analoge Aufgabe zufallen. Und weil für die Symbole nicht wie für die biblischen Bücher zwischen die historische Einleitung und die systematische Darstellung noch eine besondere historisch-grammatische und theologisch-praktische Exegese hineingeschoben werden kann, so muss die Symbolologie trachten, durch möglichst eingehende Behandlung des Inhalts der einzelnen Confessionen diesen Mangel zu ergänzen. Demnach wäre die spezielle Aufgabe der *reformirten Symbolologie* bei jedem einzelnen Bekenntniss: 1. Die Geschichte seiner Entstehung und 2. eine Uebersicht seines Inhaltes, wobei je nach den Umständen auch das zur Behandlung kommen muss, was die vorhin genannten Encyklopädiker bewogen hat, die Symbolologie als praktische Disciplin aufzufassen, nämlich die Bedeutung der betreffenden Bekenntnissschriften für das kirchliche Leben der Vergangenheit und der Gegenwart.

Wenn wir an diese Aufgabe herantreten, so befinden wir uns nun aber trotz allen oben erwähnten innerlichen Vorzügen doch in concreto in einer ungleich schwierigeren Lage als die lutherischen Symbolologen. Während nämlich diesen seit 1580 in dem Concordienbuche eine von sämmtlichen Angehörigen der Augsburger Confession approbirte Sammlung der betreffenden Bekenntnisschriften als kirchenrechtlich gesetzkräftiger codex symbolicus der lutherischen Kirche vorliegt, besitzt die reformirte Kirche *nichts* dergleichen. Dieselbe hat es auch nicht zu *Einer* allgemein recipirten Bekenntnisschrift gebracht. Fast jede noch so kleine reformirte Landeskirche besitzt als Ausgangspunkt ihrer Geschichte, beziehungsweise als Denkmal ihrer Entstehung eine oder mehrere besondere Bekenntnisschriften. Die vorhandenen Sammlungen derselben tragen Alle, wie wir sofort sehen werden, einen durchaus privaten Charakter und sogar die besten derselben sind unvollständig.

Ohne uns in eine vollständige Bibliographie einzulassen, müssen wir uns doch mit den hauptsächlichsten *Sammlungen der reformirten Bekenntnisschriften* bekannt machen. Es sind deren acht hervorzuheben, und zwar verdient gerade die *Erste*, dass wir sie genauer ansehen. Es ist dies die 1581 in Genf erschienene harmonia confessionum fidei orthodoxarum et reformatarum ecclesiarum quae in praecipuis quibusque Europae regnis, nationibus et provinciis sacram evangelii doctrinam pure profitentur.

Dieses Werk verdankt seine Entstehung offenbar dem Erscheinen des 1578 beschlossenen, 1579 gedruckten und zum fünfzigjährigen Jubiläum der Augsburger Confession 1580 der Oeffentlichkeit übergebenen Concordienbuches. Mit diesem wollten die Lutheraner ein nochmaliges und zwar endgültiges Merkmal und Denkmal ihrer grundsätzlichen Verschiedenheit von dem reformirten Lehrtypus aufstellen und den Kryptocalvinismus von sich ausstossen. — Das Concordienbuch selbst leugnet diesen seinen discordischen Grund-Charakter und Zweck keineswegs. — Und so ist bis heute das Bewusstsein der Discordia ein integrirender Bestandtheil, ja ein Gradmesser für die Kräftigkeit, und wie die Lutheraner meinen, für die Gesundheit des lutherischen Confessionalismus.

Dem Lutherthum erschien von Anfang an die Union als ein *Verlust*, und es fügte sich desshalb der *Einführung* der Union in Preussen vor fünfzig Jahren entweder gar nicht oder nur mit Widerstreben. Dagegen ist es von den Tagen von Marburg bis zu dem eben genannten Vorgehen des gut reformirten brandenburgischen Königshauses und zu der von dem streng reformirten Schottland angeregten evangelischen Allianz der reformirten Anschauung *eigen*, die Herstellung einer einheitlichen evangelischen Kirche als einen *Gewinn*

zu betrachten. Dafür legt auch jene reformirte Antwort auf das lutherische Concordienbuch ein beredtes Zeugniss ab: schliesst doch die Vorrede der harmonia mit dem begeisterten Wunsche, es möge der Tag kommen, wo alle evangelischen Fürsten und Republiken, Pastoren, Doktoren und Völker „hymnum Domino Deo nostro canant: ecce quam bonum et quam jucundum est consentire fratres in unum."

Was den *Verfasser* der harmonia betrifft, so wurde dieselbe längere Zeit dem *Theodor Beza* zugeschrieben. Und diese Vermuthung war insofern nicht unberechtigt, als die harmonia die entsprechende Ergänzung war zu Bezas von 1560 an in verschiedenen lateinischen und französischen Ausgaben erschienenes confessio fidei christianae et ejusdem collatio cum papisticis erroribus. In dieser confessio und jener harmonia ist eine vollständige comparative Symbolik enthalten, und es ist daher nicht abzusehen, warum die Symbolik fortwährend als eine moderne Disciplin bezeichnet wird, auch noch in Zöcklers „Handbuch der theologischen Wissenschaft."

In seiner confessio hatte Beza mit grösster Präzision ganz objektiv und ohne alle polemische Gehässigkeit für die einzelnen Lehrstücke seine reformatorische und die römisch-katholische Auffassung collationirt. Und in der harmonia stellte nun einer seiner Schüler, der französische Pfarrer Salnar nach den gleichen Grundsätzen, nur mit noch grösserer Objektivität und ohne *irgendwie* seine persönliche Ansicht laut werden zu lassen, die Aussagen der verschiedensn *reformatorischen* Bekenntnisse zusammen.

Salnar, von dem wir nichts wissen, als dass er Prediger zu Castres, einer der berühmten Hugenottenstädte des Languedoc war, theilte sein Werk in neunzehn Sectiones ein und reihte in jedem dieser Abschnitte die Aussagen der einzelnen Confessionen an einander. Wir finden in der Harmonia somit von keiner einzelnen Bekenntnissschrift den ganzen Wortlaut, wohl aber ihrer Aller Haupt*inhalt*. — Und zwar kommen zum Wort acht reformirte und drei lutherische Confessionen, wobei den reformirten und unter diesen der ersten gemeinsamen, der helvetica prior, der Vorrang eingeräumt wird. Diese harmonia erhielt für die reformirte Kirche von Frankreich durch den Beschluss der XII. französischen Nationalsynode zu Vitré 1583 gewissermassen symbolischen Charakter.

Auch ein *zweites* derartiges reformirtes Sammelwerk verfolgt einen unionistischen Zweck. Es ist dies das 1612 und dann wieder 1654 ebenfalls in Genf erschienene Corpus et syntagma confessionum fidei quae in diversis regnis et nationibus ecclesiarum nomine fuerunt authentice editae in celeberrimis conventibus exhibitae publicaque auctoritate comprobatae.

Doch wird hier nicht nur wie in der harmonia die grundsätzliche Einheit mit der Augustana und den nach Trient gesandten sächsischen und württembergischen Bekenntnissen, sondern auch mit den sententiae veterum, qui Patres vocantur, also die Einheit mit der altkatholischen Kirche nachzuweisen angestrebt.

Ohne irgendwelche unionistische Absicht, und ohne den Charakter einer synthetischen Symbolik an sich zu tragen, wurde mit analytischem Verfahren und mit dem blossen Zweck, der comparativen Symbolik als Grundlage zu dienen, zu Anfang dieses Jahrhunderts in England eine mehrfach aufgelegte Sammlung von Bekenntnisschriften veranstaltet. Doch enthält auch diese 1808 und 1827 zu Oxford erschienene Sylloge confessionum sub tempus reformandae ecclesiae editarum keineswegs nur die reformirten Confessionen, sondern auch die Augustana, die Saxonica *und* die tridentinische professio.

Die erste auf die reformirten Bekenntnisschriften sich beschränkende Sammlung ist die von *Augusti:* Corpus librorum symbolicorum, qui in ecclesiis reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt 1827. — Es ist bezeichnend für die ungleich geringere confessionelle Exclusivität der reformirten Kirche, dass ein Lutheraner zum ersten Mal die reformirten Bekenntnisschriften gesondert herausgegeben hat. Doch ist das Werk von Augusti unvollständig und unkritisch und desshalb wissenschaftlich unbrauchbar, ebenso die deutsche Ausgabe von Böckel, 1847. Für den wissenschaftlichen Gebrauch gar nicht *berechnet* sind die beiden Sammlungen in deutscher Uebersetzung, welche die Rheinländer *Mess* und *Beck* 1828 und 1830 zur Verherrlichung der preussischen Union mit grosser Wohlmeinenheit und, was wenigstens Beck anbetrifft, mit sorgfältiger Umsicht herausgegeben haben.

Das Verdienst, der reformirten Kirche eine verhältnissmässig vollständige Sammlung ihrer Bekenntnisschriften in kritisch correctester Ausgabe geboten zu haben, gebührt dem 1851 verstorbenen Hallenser Professor Hermann Agathon *Niemeyer*. — Sein Werk erschien 1840 unter dem Titel: „Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum" und enthält in seinen drei Theilen 31 reformirte Bekenntnisschriften.

Als Ergänzung der Niemeyer'schen Sammlung will angesehen sein die treffliche Arbeit des fleissigen reformirten Kirchenhistorikers und Dogmatikers Heinrich *Heppe:* die Bekenntnisschriften der reformirten Kirchen Deutschlands, 1860, wo weitere acht Confessionen mitgetheilt werden.

Weitere sieben Bekenntnisschriften der reformirten Kirche liegen uns bloss separatim vor. Mithin sind es 46 verschiedene

Schriften, welche in der weit zerstreuten reformirten Kirche zu einem grösseren oder geringeren, allgemeineren oder bloss lokalen symbolischen Ansehen gelangt sind. Oder bei dem ursprünglich sehr umfassend angelegten reformirten Confessionalismus wird es vielleicht zutreffender sein, wenn ich sage: Es sind 46 Schriften, welche entweder überall oder nur in besonderen Landeskirchen als der klassischste Ausdruck der reformirten Glaubensweise Anerkennung fanden.

Eine Trennung in allgemein Anerkannte und in bloss zu lokalem Ansehen Gelangte ist desshalb nicht statthaft, weil in der reformirten Kirche Alles so fliessend ist, dass eine solche Scheidung sich nicht durchführen lässt. Wir müssen daher chronologisch oder doch historisch verfahren und die zahlreichen Bekenntnissschriften der reformirten Kirche in folgende 3 Gruppen zusammenstellen:

Erstens: 7 Bekenntnissschriften aus der Zeit der Begründung unter dem vorherrschenden Einfluss von Zwingli und mit vorwiegend antirömischem Charakter, abschliesend mit der Helvetica prior.

Zweitens: 13 Bekenntnissschriften mit allseitig ausbauendem Charakter unter dem vorherrschenden Einfluss von Calvin und Bullinger, abschliessend mit dem Heidelberger Catechismus und der Helvetica posterior.

Drittens: 26 Bekenntnissschriften von bloss lokaler oder wie die canones von Dortrecht und die formula consensus helvetici von glücklicherweise nur ephemerer Bedeutung.

Der hieraus sich ergebendenden Dreitheilung können wir auch folgende prägnantere Fassung geben:

A. *Die Rechtfertigung der Reformation durch Zwingli und seine Freunde,* nämlich:

1. Die 67 Artikel Zwinglis vom Jahre 1523.
2. Die 10 „Schlussreden" der Berner Disputation, 1528.
3. und 4. Die zwei Bekenntnisse Zwinglis aus dem Jahre 1530, die an Karl V. gesandte fidei ratio und die an Franz I. gerichtete fidei expositio.
5. Die Tetrapolitana oder das in Augsburg übergebene Bekenntniss von Zwinglis süddeutschen Freunden.
6. Die erste Basler Confession von 1534 und
7. Die zweite Basler oder erste helvetische Confession von 1536.

B. *Der Ausbau der reformirten Kirche durch Calvin und Bullinger.* Denkmäler desselben sind:

1. Der Catechismus Genevensis, 1545 (Calvins Abendmahlslehre).
2. Der Consensus Tigurinus, 1549 (Vereinigung der Zwingli'schen und der Calvin'schen Abendmahlslehre).
3. Der Consensus Genevensis, 1552 (Calvins Prädestinationslehre).

4. Die 42 Artikel Eduards VI. von England, 1552.
5. Die 39 Artikel der anglikanischen Kirche, 1563.
6. Der Emdener Katechismus, 1554.
7. Die Confessio Czengerina, 1558.
8. Die confessio fidei Gallicana, 1561.
9. Die Confessio Scoticana prior, 1562.
10. Die Confessio Scoticana posterior, 1581.
11. Die Confessio Belgica, 1563.
12. Der Heidelbergische Katechismus, 1563.
13. Die Helvetica posterior, 1566.

C. *Spezielle Kundgebungen der reformirten Lehre und spezielle Entartungen des reformirten Confessionalismus:*

a) *24 Bekenntnisschriften von bloss lokaler Bedeutung:*

1. 2 Böhmische (1535 und 1575).
2. 8 Polnische (Consensus Sendomiriensis 1570 und sieben denselben erweiternde Synodalbeschlüsse).
3. 11 Deutsche (Fridericiana 1577 — Neostadiana 1581 — Anhaltina 1581 — Das nassauische Bekenntniss 1593 — Consensus Bremensis 1595 — Das hessische Bekenntniss 1608 — Der Heidelberger Bericht 1607 — Die Confessio Sigismundi 1614 — Das deutsch-reformirte Glaubensbekenntniss 1615 — Das Lipsiense 1631 — die declaratio Thorunensis 1645).
4. 3 Puritanische (die Westminsterconfession und die beiden Katechismen 1646).

b) *Zwei beklagenswerthe Verirrungen des reformirten Confessionalismus:*

1. Die Canones von Dortrecht, 1619.
2. Die formula consensus Helvetici, 1675.

Fritzsche-Jubiläum.

Rede des Herrn Prof. Dr. H. Steiner,

Dekan der Theologischen Fakultät Zürich.

Hochansehnliche Versammlung!

Ein Jahr nachdem unsere Hochschule selber als Jubilarin ihr 50jähriges Bestehen gefeiert und von den Schwesteranstalten des In- und Auslandes Grüsse und Glückwünsche empfangen hatte, ist uns das seltene Glück zuteil geworden, das Jubiläum der 50jährigen Lehrtätigkeit eines noch in voller Geistesfrische unter uns wirkenden

hochverehrten Kollegen feiern zu dürfen. Heute, nach weitern 2½ Jahren, vergönnt uns ein gütiges Geschick abermals eine solche Feier, und wiederum ist es die theologische Fakultät, welche bei diesem persönlichen Jubelfeste zunächst beteiligt ist. Heute vor 50 Jahren hat unser hochverehrter Kollege Herr Prof. Dr. O. Fr. Fritzsche, nachdem er als Prof. extraordinarius von Halle hieher berufen worden war, zum ersten Male der Stiftungsfeier unserer Hochschule beigewohnt und zwei Tage darauf seine Vorlesungen begonnen. So gestaltet sich denn heuer die jährlich wiederkehrende Stiftungsfeier unserer Hochschule zugleich zu einem persönlichen Jubelfeste, an welchem mit der theologischen Fakultät die ganze Hochschule und mit dieser auch viele Schwesteranstalten des In- und Auslandes, sowie zahlreiche Schüler, Freunde und Verehrer unseres Jubilars lebhaften und freudigen Anteil nehmen. Dieser besonderen Bedeutung des heutigen Tages mit einigen Worten Ausdruck zu geben, ist nunmehr, nachdem unser Rector magnificus gesprochen, die Aufgabe des Dekans der theologischen Fakultät.

Hochverehrter Herr Jubilar! Im Namen der theologischen Fakultät und zugleich im Namen aller übrigen Kollegen bringe ich Ihnen vor allem unsere herzlichsten Glückswünsche dar und bitte Sie, dieselben entgegenzunehmen als Ausdruck unserer Freude sowohl wie unserer Hochachtung und unseres Dankes. Wir preisen Sie glücklich, dass Sie, im Dienste der Wissenschaft unermüdlich tätig, eine so lange Lebensbahn durchschreiten konnten und dass die geistige Arbeit Sie nicht vor der Zeit ermüdet, sondern frisch und rüstig erhalten hat bis auf diesen Tag, und wir fühlen uns selbst beglückt, dass wir Sie heute noch den Unsrigen nennen und Ihnen von Mund zu Mund danken dürfen für alles, was Sie zur Förderung der Wissenschaft und zum Wohle unserer Anstalt in diesen 50 Jahren gewirkt haben.

Als Sie im Frühjahr 1837 dem Rufe nach Zürich folgten, hatten Sie Ihre akademische Tätigkeit als Privatdozent in Halle eben erst begonnen, aber schon hatte Ihr Name in der wissenschaftlichen Welt einen guten Klang, nicht nur weil er der Name einer durch Ihren Vater Christian Friedr. Fritzsche (damals Professor in Halle, vordem Superintendent in Dobrilugk) und durch Ihren älteren Bruder Carl Friedrich August (Professor in Rostock, nachher in Giessen) berühmt gewordenen Theologenfamilie war – auch Sie selbst hatten, dem leuchtenden Vorbilde der beiden Genannten nacheifernd, bereits bewiesen, dass Sie über einen reichen Schatz philologischer und theologischer Gelehrsamkeit verfügten und denselben zu selbständiger Forschung fruchtbringend zu verwenden verstanden. De Theodori Mopsvesteni vita et scriptis commentatio historica philologica (Halle

1836), so lautete der Titel des Ihrem Vater und Ihrem Lehrer Thilo gewidmeten Werkes, mit dem Sie in der theologischen Literatur zuerst Boden gefasst und das Verdienst sich erworben hatten, die Bedeutung der für die Geistesentwicklung des vierten christlichen Jahrhunderts hochwichtigen antiochenischen Schule in richtiges Licht gestellt und aus den leider nur spärlich vorhandenen und überall zerstreuten Fragmenten der von *Theodor von Mopsvestia* hinterlassenen Schriften ein so weit möglich getreues und zusammenhängendes Bild seines Lebens und seiner wissenschaftlichen Tätigkeit entworfen zu haben. So war denn auch die theologische Fakultät in Zürich auf den jungen Hallenser Gelehrten aufmerksam geworden und ihrem Vorschlage gemäss wurde derselbe an Stelle des im November 1836 gestorbenen *Dr. Joh. Schulthess* als *Prof. extraordinarius* nach Zürich berufen. Die Ernennung zum *Ordinarius* folgte dann, fünf Jahre später, nach, nachdem ein Jahr vorher (1841) die theologische Fakultät in Halle Ihnen den Titel eines Dr. theol. honoris causa verliehen hatte.

Es war ein kleiner Kreis von Kollegen, in den Sie damals eintraten; doch wer hätte sich unter Männern wie Hitzig, Keller, Schönlein, Orelli, Sauppe, Hottinger, Oken, Löwig u. A. nicht wohl fühlen sollen? Zudem zählten die meisten der Genannten zu Ihren Landsleuten; aber nicht deshalb allein wurde es Ihnen leicht, sich bei uns einzuleben. Mochte Sie auch die Eigenart unseres Volkes und unserer Zustände im Anfang fremd anmuten — nachdem Sie dieselben näher kennen gelernt, lernten Sie sie auch schätzen und lieben, und ich darf es wohl sagen: Zürich ist Ihnen mit der Zeit zur zweiten Heimat geworden, zumal seitdem Sie, nach Gründung eines eigenen Hausstandes, sich durch engste Familienbande an unser Land gekettet fühlten.

An Ihre akademische Lehrtätigkeit, die anfänglich neben der Kirchengeschichte auch das Gebiet der neutestamentlichen Exegese umfasste, nachher sich auf die Kirchengeschichte allein beschränkte, erinnern sich Hunderte von Schülern, zu denen auch der Sprechende sich zählen darf, heute mit Dank und Liebe. Aber nicht nur auf dem Katheder haben Sie die Schätze Ihres Wissens mitgeteilt und durch mündliches Wort manche Anregung zu ernstem, selbständigem Studium in jugendliche Herzen gepflanzt: wie die mündliche, so galt Ihnen auch die schriftstellerische Lehrtätigkeit als eine heilige Pflicht Ihres Amtes und letztere hat Ihnen von einer noch weit grösseren Zahl von Mitstrebenden und Lernenden lebhaften Dank und freudige Anerkennung eingetragen, zugleich auch mitgeholfen, das wissenschaftliche Ansehen der Anstalt, an der Sie wirkten, zu heben und zu befestigen.

Dem Beispiele Ihres der Wissenschaft leider so früh entrissenen älteren Bruders folgend haben Sie vor allem Ihr tief gegründetes und umfassendes philologisches Wissen dem Dienste der Theologie zugewendet und nach den Grundsätzen grammatisch exakter Textbehandlung und historisch kritischer Auslegungskunst eine Klasse von Schriften bearbeitet, die bis dahin von den Theologen etwas stiefmütterlich behandelt, von Vielen kaum näherer Beachtung gewürdigt und von den Wenigsten gründlich durchforscht worden waren: den Apokryphen des Alten Testamentes. Dem von Hitzig, Knobel, Thenius, Bertheau u. A. herausgegebenen „Exegetischen Handbuch zum Alten Testament" hat sich das von Ihnen gemeinsam mit Ihrem Jenenser Freunde *Wilibald Grimm* bearbeitete „Exegetische Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testamentes" (1851—1860) als willkommene Ergänzung würdig und ebenbürtig an die Seite gestellt und wird wie jenes noch lange Zeit ein unentbehrliches Hülfsmittel theologischen Studiums bleiben. Bei der Erklärung eines so oder so überlieferten Textes sind Sie aber nicht stehen geblieben. Sie haben während der Arbeit selber am lebhaftesten das Bedürfnis empfunden, die Textüberlieferung als solche genauer zu prüfen, aus der bunten Menge der Handschriften heraus die zum ursprünglichen Text leitende Spur zu finden, und Sie haben mit kühnem Mute sich an die schwierige Aufgabe gemacht, den Text selber, soweit er nach den vorhandenen Hülfsmitteln, vor allem durch methodische Benutzung der von Holmes und Parsons gesammelten aber ungesichtet gelassenen Varianten, und durch sorgfältige Vergleichung des Cod. Sinaiticus sich feststellen lässt, neu zu ediren, nachdem Sie schon früher (1848, 1864, 1867) an der griechischen Version einzelner Bücher des alttestamentlichen Kanons (Esther, Ruth, Richter) gezeigt hatten, wie sich auf ähnlichem Wege ein kritisch verbesserter LXX Text gewinnen lasse. Durch Ihre Textausgabe der Libri apocryphi veteris Testamenti (Leipzig 1871) und der als Anhang beigegebenen Pseudepigraphen haben Sie der theologischen Wissenschaft einen wichtigen, von Allen dankbar anerkannten Dienst geleistet und die im Anschluss an diese Studien über die Textgeschichte entstandenen und dieselben fortsetzenden Abhandlungen über die alexandrinische Bibelübersetzung und über die Vulgata (Herzog's Realencyklopädie) wird kein theologischer Leser aus der Hand legen, ohne sich Ihnen für die lichtvolle, vortrefflich orientirende Zusammenfassung eines so reichen, weitverzweigten und schwer zu überschauenden Materials zu lebhaftem Dank verpflichtet zu fühlen. Ihre sachkundige Sorgfalt haben Sie sodann auch der Revision und Edition einiger anderer Texte,[1]) die für historische

[1]) *Lanctantii* opera ed. Fritzsche (1842) in Gersdorf's Bibliotheca patr. eccles. lat. *Anselmi* libri duo „Cur deus homo", Zürich 1868 und 1886.

und dogmatische Studien von besonderer Bedeutung sind, gewidmet, und namentlich dankt Ihnen die schweizerische Kirche für die nach handschriftlichen Quellen ergänzte und berichtigte Ausgabe jenes ehrwürdigen Dokuments, das als Confessio helvetica das einigende Band für Glauben und Lehre der schweizerischen und der meisten reformirten Kirchen des Auslandes geworden und lange Zeit geblieben ist.[1]) nicht minder aber auch für die inhaltreichen, auf eingehenden Studien der Kirchengeschichte unseres Landes beruhenden Monographien, in denen Sie das Leben und Wirken einiger seiner berühmtesten Theologen, eines Calvin,[2]) Bullinger,[3]) J. H. Hottinger,[4]) J. Zimmermann[5]) dem Verständnis der Gegenwart näher gebracht haben, zum Zeichen, dass das Land, in welchem Sie die Stätte Ihres Wirkens gefunden, Ihnen mit der Zeit auch zur geistigen Heimat geworden ist.

Und in der Tat, Sie sind, hochverehrter Herr Kollege, in diesen 50 Jahren ganz der Unsrige geworden. Die wechselnden und oft sturmbewegten Schicksale unserer Hochschule haben Sie fast von Anfang an mit durchlebt, ihre Einzelheiten sind Ihnen gegenwärtig wie Wenigen unter uns, und wir Alle wissen, dass diese Erlebnisse nicht als etwas Aeusserliches an Ihnen vorbeigegangen sind, dass Sie immer und überall, wo es sich um Wohl und Wehe unserer Hochschule handelte, mit dem Herzen dabei waren, wie nur irgend einer der Söhne unseres Landes. In die Annalen der zürcherischen Hochschule ist Ihr Name mit festen und unauslöschlichen Zügen eingetragen. Fünfmal haben Sie als Dekan an der Spitze der theologischen Fakultät gestanden und für die Jahre 1866—68 hat das Vertrauen Ihrer Kollegen Ihnen auch das Rektorat übertragen. Ausserdem haben Sie mehrmals an wichtigen Gedenktagen, deren Feier etwa von Ihnen selbst angeregt worden war, im Namen der Hochschule das Wort geführt, so bei der Feier des 300jährigen Todestages Calvins am 27. Mai 1864, und am 18. Juli 1866, an welchem Tage die Jubelfeier der helvetischen Confession Ihnen Gelegenheit gab, Wirksamkeit und Bedeutung des Mannes, dem das durch die erwähnte Confession besiegelte Einigungswerk zu verdanken war, in öffentlicher Rede zu schildern. Ebenso ziert Ihr Name eine stattliche Reihe wissenschaftlicher Programme, teils solcher, die bei gewöhnlichem jährlich wiederkehrendem Anlass erschienen, teils solcher, die als Festschriften zur Begrüssung auswärtiger Universitäten gedruckt wurden.

[1]) Confessio helvetica posterior, ed. O. F. Fritzsche, Zürich 1839.
[2]) *Calvin*, Gedächtnissrede. Zürich, 1864.
[3]) *Die helvetische Confession*, Rede. Zürich 1866.
[4]) Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theol., XI. Band.
[5]) Vita J. Jac. Zimmermanni, celeberrimi quondam theolog. Turic. 1841.

Noch ein zweites wichtiges Amt haben Sie neben der akademischen Lehrtätigkeit auf Ihre Schultern genommen und bis heute zum Wohle unserer Anstalt mit unermüdlicher Ausdauer und stets gleicher Treue verwaltet. Schon 1837 wurden Ihre Dienste für die Kantonalbibliothek in Anspruch genommen, und nachdem Sie 1844 an Stelle Hermann Sauppe's zum Oberbibliothekar ernannt worden waren, lag die Sorge für Erhaltung und zweckmässige Vermehrung genannter Bibliothek ganz in Ihren Händen und es galt vor allem, mit den sparsam zugemessenen Mitteln weislich Haus zu halten, jede Gelegenheit zu günstigem Büchereinkauf oder Tausch zu erhaschen und auch das Kleinste, was der Sammlung nützen konnte, nicht zu verschmähen. Sie hatten die Genugtuung, Ihre unermüdliche Ausdauer mit jährlich wachsendem Erfolge gekrönt zu sehen, und bald wurde das dumpfe Lokal im alten Münzgebäude, mit dem man sich lange Jahre hindurch bei bescheidensten Ansprüchen an Luft und Licht hatte behelfen müssen, den besonders durch Einverleibung der Rheinauer Bibliothek gewaltig vermehrten Bücherschätzen zu enge. Ihre unausgesetzten Bemühungen um Auffindung und Einrichtung eines zweckentsprechenden Lokals blieben, Dank dem Entgegenkommen der Behörden, nicht ohne Erfolg, und die anstrengende und zeitraubende Arbeit der Uebersiedelung und Neuaufstellung der Bibliothek wurde im Frühjahr 1873 glücklich bewältigt. Wir Alle freuen uns nun des schönen hellen Lokals und der auch in anderer Hinsicht so sehr erleichterten Benutzung der Büchersammlung, die mit der Zeit zum stattlichen Bestande von 70,000 Bänden herangewachsen ist. Auch der Katalogisirung der Kantonalbibliothek haben Sie Jahre lang viel kostbare Zeit und mühevolle Arbeit gewidmet und uns viel Zeit und Mühe erspart, indem Sie uns in einem gedruckten Kataloge das bequeme Mittel zur Uebersicht über das zu Findende an die Hand gegeben.

Nicht allein um die Hochschule, sondern um alle höheren Lehranstalten des Kantons haben Sie sich durch Ihre stets zu jedem Dienste bereite, jeden billigen Wunsch berücksichtigende und sachkundige Verwaltung der Kantonalbibliothek in hohem Grade verdient gemacht, und dass auch die Bürgerschaft unserer Stadt sich Ihnen dafür zu lebhaftem Danke verpflichtet fühlte, hat sie Ihnen 1875 durch Schenkung des Bürgerrechtes bewiesen.

Hochverehrter Herr Kollege! Die theologische Fakultät hat mich beauftragt, Ihnen am heutigen Tage diese Dankesurkunde zu überreichen, die Ihnen und Ihren Nachkommen ein Ehrendenkmal Ihrer treuen und reichgesegneten Lebensarbeit und ein Zeichen freundlicher Erinnerung an diese Feier sein und bleiben möge. Zugleich wird mir die Freude und Ehre zuteil, Ihnen die Glückwünsche sämmtlicher

theologischer Fakultäten der Schweiz, sowie derjenigen von Heidelberg, Jena, Strassburg, Tübingen, Giessen, Halle und Breslau darbringen zu können, indem ich eine stattliche Zahl schriftlicher Kundgebungen, die mir in den jüngsten Tagen zugekommen sind, in Ihre Hände lege. Alle diese Kundgebungen sind für uns ein lautes und beredtes Zeugnis dafür, dass Ihr Wirken in den weitesten Kreisen die wohlverdiente Anerkennung gefunden hat, dass die Früchte Ihrer Geistesarbeit Gemeingut der theologischen Wissenschaft geworden sind.

Möge Ihnen, hochverehrter Herr Jubilar, beschieden sein, diese Geistesarbeit, in der Sie von jeher den schönsten Lohn für alle Mühsal des Lebens, Erquickung und Trost in schweren Schicksalsprüfungen gefunden haben, noch viele Jahre hindurch fortzusetzen, mögen die Glückwünsche, die heute von allen Seiten Ihnen entgegengebracht werden, Ihnen den Mut und die Freudigkeit geben, auch fernerhin unter uns zu wirken, so lange es Tag ist, und möge es noch recht lange für Sie Tag bleiben und freundlicher Sonnenschein den Abend dieses Tages verklären!

Nachwort.

Die theologische Fakultät hat geglaubt, den heutigen Tag nicht vorbeigehen lassen zu dürfen, ohne von einem Rechte Gebrauch zu machen, dessen Ausübung besonders feierlichen Anlässen vorbehalten zu werden pflegt. Wenn uns heute das Glück zuteil geworden ist, einem Veteranen der theologischen Wissenschaft den Tribut der Hochachtung und Dankbarkeit zu zollen, so gereicht es uns anderseits zur Freude, jüngere Männer in die Fusstapfen der Alten treten und im Dienste der Wissenschaft selbständig und mit Erfolg arbeiten zu sehen. Zwei solchen Männern aus der Zahl unserer Privatdozenten hat die Fakultät die höchste Auszeichnung, die sie zu verleihen hat, für den heutigen Tag zugedacht, dem Einen, Herrn Lic. *Emil Egli*, Pfarrer in Mettmenstetten, als gründlichem und scharfsinnigem Forscher auf dem Gebiete der alten Kirchengeschichte und der schweizerischen Reformationsgeschichte, dem Andern, Herrn *Joh. Martin Usteri*, Pfarrer in Affoltern b. Höngg, in Anerkennung seiner wissenschaftlichen Beiträge zur Geschichte Zwingli's und seiner Leistungen auf dem Gebiete der neutestamentlichen Exegese.

In meiner Eigenschaft als Dekan der theologischen Fakultät ernenne ich die Herren E. Egli und J. M. Usteri hiemit zu Doktoren der Theologie honoris causa.

Zur Frage über die Vorbereitung auf das geistliche Amt.

Von Lic. *K. Marti*, Pfarrer in Muttenz (Baselland).

Ungenügender Erfolg treibt schliesslich zur Prüfung der Mittel, deren Anwendung die gehegten Hoffnungen und bestimmten Erwartungen unerfüllt lässt. „Schliesslich" sage ich, denn gewöhnlich sucht man die Gründe des Misserfolges *zuerst* bei allem andern, nur nicht bei sich selbst.

So ist es auch auf dem Gebiete unserer geistlichen Thätigkeit. Seit langem fühlt es ein Jeder, dass der in Arbeit befindlichen Kraft, welche mit angelegentlichem Eifer die gute Sache vertritt, die Wirkung durchaus nicht entspreche, dass statt der erwarteten Besserung der Zustände vielmehr recht ungemüthliche Verhältnisse sich eingestellt haben; einem Jeden ist doch wohl die Gleichgiltigkeit so grosser Bruchtheile unseres Volkes unter Gebildeten und Ungebildeten schon schwer auf das Herz gefallen, einem Jeden auch gewiss schon der Hader und die Zerrissenheit innerhalb der evangelischen Christenheit ein empfindlicher Schmerz gewesen. Und wem hat es nicht schon wehe gethan, dass er die alles durchdringen sollende Macht des Evangeliums gleichsam wie lahm gelegt hat sehen müssen, während Zweifelsucht und Verzweiflung, Spott und Unglauben immer weiter um sich greifen?

Aber auch hier hat man lange Zeit die Ursache nur in den Zeitverhältnissen, in dem Geist unserer Zeit, gesucht; man hat gejammert über unser Zeitalter als das der Naturwissenschaften, in deren Gefolge Skepticismus, theoretischer und praktischer Materialismus sich einstelle, man hat geklagt, dass „die Masse antiker Bildung und realer Kenntnisse, die der Gymnasiast in sich aufnehmen müsse, den deutschen Geist, wenn er nicht durch besondere Führungen ergriffen wird, unter die Freidenker oder Indifferenten führe".[1]) Ja man ist vielfach in dieser Anklage des Zeitgeistes so weit gegangen, dass man sich mit stoischem Gleichmuth in dieses traurige Geschick ergab und meinte: das sei eben das besondere Kreuz, welches jeder Geistliche zu tragen habe; es sei nun einmal so, man müsse womöglich den gegenwärtigen Besitzstand zu behaupten trachten: Eroberungen aber machen zu wollen, sei ein eitler Wahn; ehe die Zeit hiezu da sei, müssten erst grosse soziale Umwälzungen den Boden empfänglich machen.

[1]) Deutsche Evang. Kirchenztg., hrsgg. v. A. Stöcker 1887, S. 3 cf. *Herrmann*, die Gewissheit des Glaubens u. die Freiheit der Theologie 1887, S. 9.

Als ein wichtiger Fortschritt ist es nun zu bezeichnen, dass man aus dieser dumpfen Ergebung dazu sich aufraffte, die Frage zu stellen, ob nicht auch Ursachen zu diesem beklagenswerthen Misserfolge noch näher liegen, dass, statt zu jammern und zu klagen über die gottlose Welt, man sich selber ansah und prüfte auf die Frage hin, ob am Ende nicht nur die Welt, sondern auch die Kirche die Schuld trage. Als ein erfreuliches Zeichen in dieser Richtung sind alle die Reformvorschläge anzuführen, welche in der letzten Zeit gemacht worden sind, um wieder dem Christenthum die Bedeutung zu verleihen, welche ihm im Leben des Volkes, der Familie und des Einzelnen zukommt. Doch auch sie befassen sich zumeist noch mit äusserlichen Dingen, mit kirchenpolitischen Fragen und meinen mit Aenderung der äusseren Kirchenordnung oder der Stellung der Kirche im modernen Geistesleben die Lage zu bessern. Dahin gehört vor allem die durch *von Hammerstein* in Preussen hervorgerufene Bewegung, welche im Allgemeinen für die Kirche die Gewährung eines grösseren Masses von Freiheit und Selbständigkeit, auch eines grösseren Einflusses auf die theologischen Fakultäten und reichlichere Mittel zur Befriedigung der kirchlichen Bedürfnisse wünscht. Dahin ist es aber auch zu rechnen, wenn der frühere Missionsinspektor *Fabri* in seiner Schrift, die durch den Antrag von Hammerstein's hervorgerufen ist: „*Wie weiter?* Kirchenpolitische Betrachtungen zum Ende des Kulturkampfes" neben manchen recht tief das Wesen und die Kraft des Protestantismus betonenden Bemerkungen doch in der von der Zukunft erhofften völligen Trennung von Staat und Kirche sammt einem wirklich organischen Ausbau der Kirchenverfassung ein Mittel zur Besserung sieht. Ebenso tief, wenn nicht noch tiefer durchschaut die Schäden der Gegenwart die Broschürenreihe, welche ein Laie, Major a. D. *J. Pestalozzi*, herausgegeben hat. [1]) So sehr der eher pessimistische Verfasser vielfach richtige Forderungen stellt: es gelte vor allem das einfache, schlichte Gemeindeleben zu fördern und zu erneuern, das Predigtamt von innen heraus neu zu gestalten zu einem Amte kraftvoller, lebendiger, vom allgemeinen Vertrauen getragener Zeugen und durch wahrhaft evangelische Predigt und Beachtung der mannigfachen Charismen einen kräftigen, selbständigen und zu gemeindlicher Thätigkeit willigen Laienstand aufkommen zu lassen, und so wenig er auf die Organisation gibt, so meint er doch, wenn einmal auch äusserlich eine gründliche Neugestaltung der evangelischen Kirche

[1]) Ein Wort über evangelische Kirche und Staat im Hinblick auf den Antrag der konservativen Partei im Abgeordnetenhause. Kassel 1886. — Die gegenwärtigen Bestrebungen zur Befreiung der evangelischen Kirche in Preussen. Leipzig 1886. — Ein Wort über hirtenamtliche Arbeitsorganisation im Sinne der vom Reichsboten vertretenen Auffassung. Leipzig 1886.

beginnen sollte, auf einen Gedanken Luthers zurückgreifend, „ein allgemeines freies deutsches Konzil" sei das richtige Organ hiezu. Aehnlich stellt sich ein anonymes Büchlein: *„Die drei Grundschäden der evangelischen Landeskirchen und der Weg ihrer Heilung. eine Wüstenstimme"* (Wittenberg 1886), welches als die drei Grundschäden den „Wissensschaden", d. h. den gegenwärtigen Betrieb der Theologie, den „Lebensschaden", d. h. die verkehrte Erziehung der Jugend und der Geistlichen insbesondere, das Fehlen der Bruderliebe und die innere Zertrennung der einen Christuskirche in Kirchen und Sekten, und den „Staatsschaden", d. h. die verwirrende und verweltlichende staatskirchliche Ordnung der Dinge namhaft macht und als Weg zur Besserung empfiehlt: die Kirche solle auch aufhören, Volkskirche zu sein, um wirklich eine Kirche *für* das Volk zu werden; sie solle zu allererst für ihre Reinheit sorgen und sich neu konstituiren als eine reine Gemeinde von Gläubigen mit einer bischöflich-synodalen Verfassung.

Noch ganz andere Mittel schlägt Professor *W. Beyschlag* in Halle vor, immerhin nur Rücksicht nehmend auf die Verhältnisse in Preussen. Er verwirft überhaupt die Theorie vom paritätischen Staat als logisch widersinnig und praktisch verderblich, darum fordert er gegenüber dem Katholizismus Trennung von Staat und Kirche, dem Protestantismus gegenüber Gemeinschaft von Staat und Kirche.

Streifen auch manche dieser Reformvorschläge die tiefere Frage und haben sie eine Empfindung davon, wo der Grundschaden liege, so laufen sie doch meist wieder hinaus auf Forderungen von Aenderungen in der Organisation. Allein äussere Verhältnisse und Formen ändern und bessern den Kern nicht und machen ihn nicht tauglicher, wir begreifen es darum vollkommen, wenn *Bornemann* in seiner soeben erschienenen Schrift: *„Kirchenideale und Kirchenreformen"* (Leipzig 1887), der wir auch die obigen Angaben entnommen haben, nach Besprechung dieser Vorschläge (p. 82) sagt: „Aber mehr als auf die Verfassung müssen sich unsere prüfenden Blicke auf das geistliche Amt, auf die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums, auf die Vorbildung der Geistlichen richten, nicht minder aber auch auf den Religionsunterricht an den höheren Schulen, auf die Art und den Zeitpunkt des Konfirmandenunterrichts, auf die Mittel und Wege, auch den Erwachsenen das Evangelium unter den Verhältnissen der modernen Kultur regelmässig nahezubringen und liebzumachen." [1])

[1]) Letzteres versucht in vorzüglicher Weise das seit Neujahr von Pfarrer Lic. Rade herausgegebene *„Evangelisch-Lutherische Gemeindeblatt* für die gebildeten Glieder der evangelischen Kirchen" (Leipzig).

Damit sind wir mit Recht *auf uns selber* gewiesen. Darauf kommt die Hauptsache an, ob *wir unser Amt so verstehen, wie wir sollen,* das ist die brennende Frage: *Wie muss der Geistliche auf sein Amt vorbereitet werden, dass eine gedeihliche, erfolgreiche Wirksamkeit zu erwarten ist?*

Diese Frage ist auch in der letzten Zeit ernstlich behandelt worden, vor allem in dem trefflichen Büchlein *Bornemann's: „die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart",* das in dieser Hinsicht manche Wünsche zu äussern hatte, und zu guter Stunde für mich ist die Schrift des Marburger Professors *Herrmann: „die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie"* (Freiburg i. B. 1887) erschienen, welche „die Verhandlung der Frage fördern möchte, wie die Theologie den berechtigten Ansprüchen der Kirche besser genügen könne, als bisher." *Die Vorbereitung auf das geistliche Amt* ist demnach ohne Zweifel als zeitgemässes Thema für die diesjährige Predigergesellschaft in Schaffhausen in Aussicht genommen, und ich darf darum auf *all*seitiges Interesse hoffen, selbst wenn Manchem meine Behandlung der Frage als eine *ein*seitige erscheinen möchte.

Professor Herrmann in Marburg hat aus Anlass der Anzeige des Buches von M. von Nathusius: „Wissenschaft und Kirche im Streit um die theologischen Facultäten" (1886) in der theologischen Literaturzeitung geschrieben (1886, S. 519 f.): „Wenn man die Wahrheit nicht verleugnen will, so darf man nicht verschweigen, dass unter den theologischen Dozenten ein Verständniss für die Würde und Hoheit des geistlichen Amtes der evangelischen Kirche sicherlich verbreiteter ist, als in den Kreisen der Pastoren diejenige Zurückhaltung gegenüber den berufsmässigen Vertretern der Theologie, welche man einem Schuhmacher in Fragen seines Handwerks nicht versagen würde." Dieser, wie ich glaube, namentlich in Bezug auf gewisse Kreise der preussischen Pastoren richtige Satz könnte allerdings zum zweimaligen Besinnen treiben, ehe man diese Frage an die Hand nimmt, um so mehr, als vielfach fremde Beeinflussungen die gute Wirksamkeit des Universitätsstudiums hindern und eben oft nicht dieses anzuklagen ist, wenn das Ziel verfehlt wird. Aber gleichwohl hoffe ich mit diesem Satze nicht in Conflict zu gerathen, da meine Darlegung durchaus nicht auf eine *Anklage,* sondern auf eine *Apologie* des theologischen *Universitäts*studiums hinauslaufen wird.

Wenn wir nach der zweckmässigen Vorbereitung auf das geistliche Amt fragen, so ist das erste, dass wir uns klar werden über die Aufgabe, die der Geistliche in seinem Amte hat. Nun ist ohne Zweifel das Ziel, das erstrebt werden muss, das, dass ein Jeder tüchtig sei, das Evangelium unserem jetzigen Geschlechte gegenüber so zu

vertreten, dass echte evangelische Ueberzeugung verbreitet und wahres evangelisches Leben gefördert wird: dann erst wird er ohne Frage ein nützliches Organ der evangelischen Kirche sein. Diese ganz einfache und schlichte Bestimmung wird richtiger sein, als wenn wir umgekehrt sagen wollten, worauf wir später noch mehr werden zu reden kommen müssen: der Zweck ist, dass der Geistliche ein tüchtiger Diener seiner Kirche sei, damit werde er auch am besten dem Evangelium dienen. Von solcher Fassung des Zweckes muss uns ja schon ein vorläufiger Blick auf die katholische Kirche abhalten, welche wir nur als eine irrende taxiren können.

Wenn ich nun gleich auf die Hauptsache eintrete und darum absehe von dem Erwerb so mancher Fertigkeit, wie der Kunst der Homiletik und Katechetik, von der pädagogischen Tüchtigkeit und dem rechten Takte des persönlichen Verkehrs, aber auch von dem mehr angenehmen als nothwendigen Besitz etwelcher musikalischer und medizinischer Kenntnisse und anderem mehr,[1]) so wird zu dem angegebenen Zwecke unerlässlich sein das *volle Verständniss des christlichen Glaubens.* Das ist doch gewiss von jedem Geistlichen zu verlangen, dass er den Glauben, der einen Menschen zu einem Christen macht und den er ja zu vertreten hat, *versteht.*

Dieses Verständniss soll die Vorbereitung auf das geistliche Amt in der umfassendsten und genauesten Weise bieten. Es ist dies keine kleine Anforderung, die gestellt wird: zum rechten Verständniss gehört nämlich nicht allein Kenntniss der Urkunde, die uns über diesen Glauben die erste Nachricht gibt, es kommt hinzu die Einsicht in das Verhältniss, welches zwischen diesem Glauben und der Urkunde besteht, dann Verständniss der Eigenthümlichkeit und Eigenart des Evangeliums, richtige Unterscheidung zwischen dem, was sein Wesen ausmacht, was darin in den Mittelpunkt gehört, und zwischen dem, was untergeordnete Bedeutung hat, ferner Verständniss des Unterschiedes des Glaubens, sowohl von *den* Wissenschaften, welche sich mit demselben befassen, als auch von denjenigen, welche andere Gebiete und Gegenstände behandeln, schliesslich aber darf dabei nicht fehlen, wenn wir sein Wesen recht erfasst haben wollen, dass das Verständniss ein selbsteigenes sei, auf unserer eigenen Erfahrung beruhe. Ein Minus genügt auf protestantischem Boden nirgends, auch nicht im entlegensten Dorfe, denn bei uns soll ein Jeder ohne Ausnahme seines Glaubens selber gewiss sein und in ausreichender Weise Rechenschaft ablegen können über seinen Glauben gegen Jedermann, also auch gegenüber Gebildeten es vertreten können, „dass die Gewiss-

[1]) Vgl. z. B. die interessanten Mittheilungen von Dr. *J. Stockmeyer* über „Beecher als Homiletiker" im „Kirchenblatt für die ref. Schweiz", 1887, No. 17—23.

heit des christlichen Glaubens auf unerschütterlicher Grundlage ruht.“ [1]) Diese Anforderungen werden im Einzelnen deutlicher und auch begründet werden, wenn ich zu zeigen suche, wie ein Mangel in einem Stücke auf die Führung des Amtes schädlich wirkt, und wie, wer nur in einem Punkte den gestellten Forderungen entspricht, nicht als genügend vorbereitet gelten kann. Hier wird sich auch Gelegenheit bieten, dasjenige zu nennen, was zur richtigen Vorbereitung auf das geistliche Amt nöthig ist.

Zur gedeihlichen Führung des geistlichen Amtes genügt eine auch noch so genaue Kenntniss der ganzen Bibel nicht, selbst wenn dabei jedes einzelne Wort derselben für wahr gehalten wird. „Es kommt ja nicht darauf an, den Aposteln ihre *Worte* nachzusprechen, sondern dieselbe *Ueberzeugung* zu haben, wie die Apostel.“ [2]) Lässt man das ausser Augen, so verwechselt man den Glauben an das durch den Glauben an Christus Gewirkte und Hervorgebrachte mit diesem verursachenden Glauben selbst, man setzt das Werk an die Stelle des Urhebers, von dem es Kunde gibt, die starre Form der neutestamentlichen Schriften an die Stelle der lebendigen göttlichen Kraft. Und doch führt schon ein nicht allzu tief gehendes Bibelstudium, wenn wir nur an die verschiedenen Lehrtropen denken und von anderem absehen, dazu, über die Bibel zurückzugehen auf das, was jeder einzelne Schriftsteller in verschiedener Form zum Ausdruck bringen wollte. Es muss „der Glaube, den Gott durch Christus im Herzen erweckt, sorgfältig unterschieden werden von dem Glauben an jedes einzelne Wort der Schriften der Apostel“, und des Geistlichen Aufgabe ist es ja, dafür sich zu bemühen, dass auch unter uns die Ueberzeugung der Apostel, der Glaube an Christus, vorhanden sei, seine Arbeit wäre verfehlt, wenn nicht dies das Ziel seiner Wirksamkeit bliebe. Es heisst ja schon in der Augsburgischen Confession: „Es geschieht auch Unterricht, dass man hie nicht von solchem Glauben redet, den auch die Teufel und Gottlosen haben, die auch die Historien gläuben, dass Christus gelitten hab und auferstanden sei von den Todten; sondern man redet vom *wahren* Glauben, der da gläubet, dass wir durch Christum Gnade und Vergebung der Sünde erlangen.“

Die Fähigkeit, die dies Verständniss zu fördern und die Bedeutung der einzelnen Stellen der Schrift abzuwägen versteht, kann aber nur erlangt werden bei gründlicher Einsicht in die Entstehung der heiligen Schriften, bei genauer Kenntniss des geschichtlichen, namentlich des

[1]) Vgl. *Herrmann*, die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie, p. 57.

[2]) cf. Herrmann, a. a. O. p. 38.

geistigen Bodens, auf dem dieselben erwachsen sind, bei tiefem Eindringen in die Eigenart der einzelnen Schriften und in ihr Verhältniss zu einander. Wo das nicht vorhanden ist, da kann bei aller noch so genauen Kenntniss der Bibel doch gar leicht eine Nebensache zu einer Wichtigkeit aufgebauscht werden, die sie nicht verdient und niemals beansprucht, da fehlt die vor allem nöthige Gesammtanschauung und Gruppierung des Inhalts um dasjenige, was das Wichtigste ist. Die Bibel zerfällt gar leicht in einzelne dicta probantia, die man nach Belieben aus ihrer Umgebung herausheben könne und die man alle fast mit gleicher Wichtigkeit versehen ansieht. Um nicht einmal auf einzelne Sekten, die diesem ungenügenden Bibelverständniss ihre Entstehung verdanken, hinzuweisen, kann es dazu kommen, dass man Worte, die auf spezielle Verhältnisse gelten, etwa wie den Befehl an den reichen Jüngling, alles zu verkaufen und den Armen zu geben, oder Erlebnisse eines Einzelnen, wie z. B. den Bekehrungsgang des Apostels Paulus als allgemein giltig und überall normal hinstellt, oder doch dass man einzelne Stellen als so wichtig premiert, dass die Zustimmung zu denselben als das Schibboleth der wirklichen Zugehörigkeit zum christlichen Glauben gefasst wird. Damit aber ist nun mit einem Schlage eine ganze Reihe von einzelnen Disciplinen gefordert, die ich nur kurz anzugeben brauche. Voraus muss ich natürlich stellen die Exegese des Neuen Testamentes, die nur dann richtig zu geben ist, wenn sie in genauem Contact bleibt mit der Einleitungswissenschaft und der neutestamentlichen Theologie und der überaus wichtigen und nothwendigen neutestamentlichen Zeitgeschichte, welche alle die zur Zeit der Entstehung des Christenthums zusammenströmenden Bildungselemente und bestehenden Verhältnisse klarzulegen hat. Um aber das Neue Testament zu verstehen, bedarf es einer umfassenden Kenntniss des Alten Testamentes, einer genauen Einleitung in dasselbe, einer Einsicht in die Entwicklung und Bedeutung der alttestamentlichen Religion, weil das Alte Testament vielfach der Commentar des Neuen genannt werden muss.

Weiter aber könnte man nun sagen, was alle diese Disciplinen zusammen leisten sollen, dass der Geistliche das Rechte in den Mittelpunkt stellt und keine schiefe Auffassung sich aneignet, ist ja längst geleistet und in den *Bekenntnissen* der protestantischen Kirchen gegeben. Es sollte darum genügen, wenn man dem jungen Geistlichen die *Lehre der Kirche* genau mittheilte und ihn etwa dieser gemäss die Bibel handhaben und ihren Inhalt verstehen lehrte. Soll denn ein Jeder selber befähigt werden, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden, ein Jeder die ganze Arbeit selber thun, die seine Vorfahren bereits gethan haben, und in allem andern, nur hier nicht, auf den Schultern der Vergangenheit ruhen? Was verlangt

wird, das hat die Kirche in sicherem Besitz, sie hat ja in ihren Bekenntnissen geeinigt und zusammengestellt die Fundamente und wichtigsten Artikel und das andere, was nebensächlich ist, weggelassen. Man meint, wenn nicht die ganze Bibel, so doch den etwas an Umfang geringern Extract aus derselben als die feste Norm hinstellen zu können. Doch alsbald erhebt sich die Frage: Welches Bekenntniss sollte dann gelten? Und was ist vom apostolischen Symbol zu halten? Man wird ja doch nicht einfach sagen wollen, in *der* Kirche, in welcher der zukünftige Geistliche geboren ist, muss er eben unterrichtet werden nach dem, was die Tradition derselben ist. Wenn irgendwo, so wird in der protestantischen Kirche, und wenn irgend wer in derselben, so muss doch der Geistliche nach den Grundsätzen fragen, nach welchen die Kirchenlehre sich gebildet hat, er wird sich selbst zu vergewissern haben, ob diese Formen sich nach dem in der hl. Schrift befindlichen Evangelium rechtfertigen lassen. Er wird weiter die verschiedenen Symbole, die neben einander existiren und die nach einander folgten, vergleichen und vor allem fragen, warum denn neuere entstanden, wenn schon ein altes vorhanden war, und was denn nun dem *neuen* diesen so wichtigen Vorzug gebe, dass dies gelten sollte, jenes aber als unrichtig zu verwerfen sei. Zudem ist es auch wieder eine Umkehrung aller methodischen richtigen Grundsätze, wenn man das Abgeleitete, die in Bekenntniss und Tradition niedergelegte Kirchenlehre, über die Quelle, den für uns ersten, ursprünglichsten Ausdruck des christlichen Glaubens, erheben wollte. Wohin man auf diesem unmethodischen Wege kommt, dafür ist uns ein abschreckendes Beispiel die katholische Kirche, welche sich wenig genug um die Begründung ihrer Lehren aus der Bibel kümmert und darum auch in Wirklichkeit auf Behauptungen und Feststellungen aller Art gekommen ist, denen man von Christenthum nichts mehr anmerkt.

Aber selbst wenn wir zu unserer Kirche die Zuversicht hätten, dass in ihren Bekenntnissen die annähernd richtige Formulirung zu finden sei, man dürfte auch hiebei sich nicht beruhigen, da es eben so wenig darauf ankommt, die Kirchenlehren genau zu wiederholen, wie die Worte der Apostel, vielmehr den Glauben zu haben, den sie darstellen sollen. Und dann ist es richtig: „Resultate, die nur erwünscht, aber nicht durch wissenschaftliche Forschung erzeugt," die nicht in ihrem Rechte erwiesen sind, „haben keine nachhaltige Kraft, wenn sie auch noch so willig aufgenommen werden." [1]) So darf der Geistliche nicht ohne die Einsicht in den *untergeordneten* Werth dieses grossen Traditionsmaterials bleiben. Auf keine andere Weise

[1]) *Herrmann*, a. a. O. p. 13.

aber gelangt er zu einem ebenso richtigen und genauen Verständniss, als wenn er über die Entstehung dieser Symbole eingehend unterrichtet wird. Das fordert somit die für das Verständniss des Christenthums nicht leicht zu überschätzende Kirchen- und Dogmengeschichte, welche den ganzen Prozess der Entwicklung und die einzelnen Phasen derselben vorführen und alle zu dieser oder jener Fassung zusammenwirkenden Elemente nachweisen und auseinanderhalten soll. Gerade dieser theologischen Disciplin ist es wie keiner andern so leicht, zur religiösen Schätzung, zum richtigen Verständniss des Werthes solcher Formeln anzuleiten und es bleibt die hohe „Aufgabe des Historikers, in jedem Falle zu ermitteln, was an diesen Bildungen aus dem Glauben stammt und was aus der Kultur, in welche der Glaube als eine gestaltende Macht eingetreten ist". [1])

Damit ist uns der nur relative Werth solcher Bekenntnissformeln klar geworden, und darum wird man zugeben müssen, dass eine noch so genaue Kenntniss und Anlehnung an die Bekenntnisse einer Kirche nicht genüge. Aber vielleicht könnte man nun als wünschbar es ansehen, dass dem Geistlichen doch immerhin nach dem Aufweis der annähernden Richtigkeit des Bekenntnisses eine solche *Glaubensdarstellung* vorgelegt und auferlegt würde, die solchem Bekenntnisse am nächsten stehe, die jenes Bekenntniss nur näher ausführe. Aber wiederum erhebt sich die Frage: Welche Dogmatik ist es, der man vor andern dieses Ehrenzeugniss ertheilen dürfte, dass sie das Christenthum am besten nach der heiligen Schrift und dem Zeugniss der Symbole versteht? Es wird schwer sein, von vornherein diese Frage zu entscheiden: von den verschiedensten Auffassungen erklärt sich jede für die begründetste, die im Einzelnen, ja oft in ganz wichtigen Begriffen einander widersprechenden Systeme erheben alle den Ausspruch, die genauesten zu sein. Wer entscheidet? Soll die Tradition, das Alter d. h. der Zusammenhang eines solchen Systems mit einem frühern entscheiden? Aber das Alter kann nicht an die Stelle des Argumentes treten. Oder soll die Majorität der Kirche, die Kirche selber also, entscheiden? Soll sie mindestens feststellen, was noch *kirchlich* zulässig und annehmbar ist? Aber man weiss, wie z. B. die katholische Kirche, welche zwar vorgibt weit entfernt zu sein, die wissenschaftliche Ausbildung zu beeinträchtigen, es versteht, die Resultate in ihrem Sinne zu erzeugen, und warum sie es verlangt, dass „die Heranbildung der künftigen Priester mehr als je zuvor in unserer Zeit ganz vom *Geist der Kirche* durchdrungen und dadurch der steten und unmittelbaren Unterordnung unter die von Gott gesetzten Oberhirten sich bewusst sein müsse, denn die

[1]) *Herrmann*, a. a. O. p. 56.

kirchliche Autorität gebe der wahren, Gott wohlgefälligen Wissenschaft Stütze und Halt".[1]) Wir wären gewiss seltsame Protestanten, wollten wir diesem katholischen Prinzip, das uns niemals hätte entstehen lassen können und bis auf den heutigen Tag uns verurtheilt, auch bei uns zur Geltung verhelfen. Bei uns steht es nicht auf Seiten der Kirche und ihrer Majorität, zu entscheiden, welche dogmatische Auffassung die dem Christenthum am meisten gerecht werdende ist. Die Majorität der Personen ist so wenig ein giltiges Argument, wie die Majorität der Jahre, die Tradition. Solches müsste zu schweren Schädigungen führen und könnte offenbare Irrthümer kanonisiren.

Darum genügt es nicht, wenn der zukünftige Geistliche nur das von der Tradition und Kirche bevorzugte System zu hören bekommt und kennen lernt. Was ihm von den Bekenntnissen gilt, wird er auch von den dogmatischen Systemen lernen müssen, dass alle nichts weiter sind als die systematische Darstellung, welche dieser oder jener Theologe von den christlichen Glaubensgedanken versucht hat. So nothwendig und werthvoll solche Bemühungen sind, so grosse Bedeutung sie haben, sie sind niemals, so wenig als die Bekenntnisse, mit dem christlichen Glauben zu verwechseln und auf eine Linie zu stellen, und *ihre Kirchlichkeit*, um so zu reden, *hängt nicht von der Zustimmung der Mehrheit der kirchlichen Kreise ab, sondern so lange die Dogmatik ein System der wissenschaftlichen Kenntniss der* **Offenbarung Christi,** *so lange sie den* **durch Christus** *eröffneten Verkehr der Menschen mit Gott darstellen und Gott in Christo erfassen will, wird sie auch kirchlich*, d. h. innerhalb der *christlichen* Kirche stehend, *bleiben*, so weit auch ein System vom andern differire. Die Resultate selber also, die dogmatischen Formulirungen, sind nicht das Wichtigste und von ihnen hängt auch in keinem Punkte die Sicherheit unseres Glaubens ab. Es wäre ja traurig, wenn erst die Dogmatik des Glaubens gewiss machte, die Laien würden dann schwerlich zu der rechten Glaubenszuversicht gelangen, und wie diese den Aposteln möglich gewesen, wäre schwer zu finden.

Wie es also schon nothwendig war, dass wir die Unterscheidung von Glauben und Bibel forderten, ferner dass wir verlangten, die Kirchengeschichte habe die Wirkung des Glaubens in der Geschichte darzulegen und die ausserchristlichen Elemente auszuscheiden, so ist nun weiterhin die Unterscheidung des evangelischen Glaubens von der denselben systematisch in einem Gedankengebäude darstellenden Dogmatik zu wünschen. Auch hier muss der Geistliche angeleitet

[1] Hirtenbrief des Bischofs von Paderborn, cf. Schweizerische Kirchenztg. 1887, No. 19, p. 145.

sein, das Evangelium als das Ursprüngliche *über* die Systeme als das darauf Erbaute zu stellen und die Gefahr zu vermeiden, dass Christus „zu einem Lehrsatze werde".

Man meine ja nicht, dass damit die Dogmatik gering geachtet sei; denn ob sie wohl nicht erst die Gewissheit des Glaubens zu beweisen hat, sie hat die wissenschaftliche Ausprägung der gemeinsamen Weltanschauung des Christenthums zu geben, also von der Gewissheit des christlichen Glaubens aus unsere damit gegebene Anschauung in ein einheitliches, abgeschlossenes System mit dem rechten Mittelpunkt und mit der direkten Ableitung aus dieser christlichen Ueberzeugung zu bringen. Sie hat ferner den Unterschied des christlichen Glaubens gegenüber den übrigen Gebieten des menschlichen Erkennens klar aufzuweisen und so gegen Philosophie und Naturwissenschaft das Recht des christlichen Glaubens zu begründen. Demnach wird sie zu zeigen haben, wie die Naturwissenschaften niemals den Glauben aufheben, wie aber das Evangelium auch nicht eine irgend welche Lücke des menschlichen Erkennens ausfüllende wissenschaftliche Offenbarung oder irgend einen Defekt menschlicher Kenntniss ersetzende supranaturale Wissenschaft ist, sie wird zeigen, dass beide, Evangelium und menschliche Wissenschaft, nicht in gleiche Linie gehören, wie darum auch der Glauben Niemandem mit scholastischen Beweisen aufzudrängen ist, sondern auf der „Thatsache beruht, dass etwas so Wunderbares, wie die geschichtliche Gestalt Jesu wirklich ist, was auf jedes noch einigermassen rege Gewissen als eine befreiende Offenbarung wirkt". Zugleich ist dann hiemit auch gegeben, dass sich die Predigt nicht an die dogmatischen Formeln, so wenig als an die Formulirungen der Symbole zu halten hat, um ja nicht von denselben abzuweichen; ich glaube darum auch, dass die so schöne Ausführung in der „Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart" (p. 89 ff.) über die Umgestaltung der praktischen Theologie doch etwas fordert, was schon der Ertrag der richtigen Behandlung der übrigen Disciplinen sein soll und was zu einer fast vollständigen Wiederholung der gesammten Theologie nöthigte. Mir schiene es zu genügen, wenn ohne viele Beispiele einfach diese Sachlage constatirt würde, damit wäre das Gute erreicht und das Nothwendige, was bisher die praktische Theologie behandelte, nicht verdrängt.

Genügt es somit zum praktischen Amte nicht, einfach „Pfarrer zu lernen", sei es mit Anlernung der biblischen Aussprüche, sei es mit genauer Aneignung einer bestimmten Kirchenlehre oder eines besondern dogmatischen Systems, sondern ist vor allem nothwendig, dass im Unterschiede hiezu auch das Wesen des christlichen Glaubens verstanden und der Glaube erfasst werde, so könnte man schliesslich auf den Gedanken kommen, eine solche *aufrichtige* und *innige*

Erfassung des christlichen Glaubens und *eine gewisse Ueberzeugung* könnte allein genügen. Das wäre wirklich der Fall, wenn gleich ungebrochen durch menschliche Medien wie den Jüngern des Herrn das Licht des Evangeliums in Jesu Person in unsere Herzen leuchtete, wenn auch Jesus Christus in unmittelbarer Kraft und ursprünglicher Reinheit durch sein Wort und Werk, durch seine Gestalt und sein Leben auf uns, wie auf seine Jünger wirkte. Uns aber ist diese Wirkung vermittelt durch das Neue Testament, durch die Kirche, durch die christliche Erziehung in Haus, Schule und Kirche, und da ist es nothwendig, dass wir immer wieder durch das Neue Testament uns die geschichtliche Person Jesu vergegenwärtigen, und dass wir eben dies in der richtigen Weise thun. Das zeigt uns, dass alle die vorhin genannten Disciplinen für uns eben doch nicht zu umgehen sind, sie wären es jetzt nur für den, der direkt von Gott eine andere bessere Offenbarung zu empfangen erwartet, als die Offenbarung in Jesus Christus.

Es erübrigt uns weiter noch die Frage zu erledigen, *wo* der angehende Geistliche die unsern Postulaten entsprechende Vorbereitung am ehesten finden werde, und *dann noch zu zeigen,* wie manche jetzt beklagte Verhältnisse bei einer solchen ungehinderten Vorbereitung und den richtigen Folgerungen aus dem gewünschten Verständniss schwinden müssen.

Die erste Frage kann uns nicht sehr lange aufhalten, die Antwort fällt uns nach allem bisher Dargelegten von selbst in den Schooss. Die rechte Vorbereitung auf das geistliche Amt ist auf der *Universität,* nicht aber in einem Seminar oder einer Predigerschule zu finden. Seminar und Predigerschule sind desshalb dazu ungeeignet, weil sie bewusst oder unbewusst in Opposition gegen die freie Ausbildung und die freie Bewegung der Wissenschaft eingerichtet sind, die auf der Universität geboten ist, weil sie die durchaus nothwendige Entwicklung einer selbständigen christlichen Ueberzeugung doch dadurch hemmen, dass eine besonders formulirte Theologie ihnen für allein werthvoll gilt, und weil damit der Glaube einerseits und die Bibel und Theologie andrerseits doch in so nahe Beziehung gesetzt werden, dass leicht die letztern als in gleicher Linie mit dem erstern stehend erscheinen, also die nicht stark genug zu betonende Fundamentalunterscheidung, die von jedem Geistlichen zu fordern ist, leicht verwischt wird. Es mag ja wohl die Absicht nicht ausgesprochen sein, aber mindestens das Streben waltet vor, von der bisherigen Tradition stark abweichende kritische Aufstellungen, wenn nicht ganz abzuthun, mit allen Restrictionen gleich auf das annehmbare Mass zurückzuführen, um doch die Tradition zu halten; damit wird der Eindruck erweckt, in den Hauptsachen mindestens sei die

Theologie zu einem gesicherten und festen Abschluss ein für allemal gekommen, und oft werden auch solche Sätze, die der Theologie angehören, als unveränderliche Bestandtheile des Glaubens angesehen. Zum mindesten geben Seminar und Predigerschule nur eine einseitige Bildung, weil sie darüber wachen, dass ja nicht Vertreter irgend einer in grösserem Masse abweichenden Anschauung in ihre Räume eintreten.

Aber es gilt doch nicht, so bald als möglich den jungen Theologen in seiner theologischen Anschauung fix und fertig zu machen, sondern ihn zu befähigen, dass er sich eine selbständige Ueberzeugung erwerbe und von dem rechten Verständniss des christlichen Glaubens aus den stets im Leben der Kirche sich vollziehenden Umbildungsprocess verstehe, in welchem die feststehende Gewissheit des christlichen Glaubens wissenschaftlich verarbeitet wird. Denn wie im Einzelnen die religiösen Gedanken, in denen der Glaube sich ausdrückt und mittheilt, immer wieder neu aus dem Glaubensgrunde sich erzeugen und im Kampfe des Lebens leicht Aenderungen durchmachen, so dass die Vorstellungen und Gedanken aus früherer Stufe nicht mehr genügen, obschon dieselbe Kraft sie bewirkt hat, so ist das auch nicht anders in der Gemeinde: der in einer früheren Zeit gefundene Ausdruck für die Gedanken des Glaubens unterliegt einer fortwährenden Umbildung und nach längerer Zeit kann dieselbe so gross gewesen sein, dass von früher her bewahrte Dogmen ihren ursprünglichen Sinn verlieren oder gänzlich unverständlich werden.[1]) Also nicht „eine Ueberlieferung, die den Zusammenhang mit ihrer Quelle verloren hat", darf eingelernt, nicht eine bestimmte gedankenmässige Ausprägung der Ueberlieferung mitgetheilt werden. Das aber geschieht zu leicht in einem Seminar und geschähe noch leichter, wenn vor dieser Erstarrung und mechanischen Art nicht die freie Theologie auch hier noch schützte. Denn vor der hierin liegenden Gefahr bewahrt die Theologie die Kirche, indem sie immer wieder den Zusammenhang mit der Quelle prüft und die gedankenmässige Ausprägung immer von neuem unternimmt.

Damit aber ist zugleich gesagt, *was für eine* Theologie es sein muss, nicht etwa die auf das Niveau einer katholischen herabgedrückte evangelische Facultät. Die *letztere* darf nicht durch Zwang gebunden sein an die in der Gemeinde bevorzugte Ueberlieferung. „So wichtig diese als Stoff ihrer Arbeit ist, sie ist nicht eine unverbrüchliche Regel ihres Denkens." Daraus ist ersichtlich, wie wenig Heil davon zu erwarten wäre, wenn die Theologie in Zukunft unter die Herrschaft der kirchlichen Mehrheiten kommen sollte, wie man das jetzt in Preussen anstrebt, obschon eigentlich das Gewollte ja dort schon vorhanden ist

[1]) Vgl. *Herrmann*, a. a. O. p. 57.

und gleichwohl die traditionelle Theologie sich nicht mehr fest genug dünkt. Darum sind auch keine neuen Bildungsmittel zu erstellen, welche von vornherein schon die Absicht hätten, die Tradition aufrecht zu erhalten.

Allerdings eine ganz unumschränkte Freiheit ist der Theologie nicht zu gestatten, wenn sie der evangelischen Kirche dazu dienen soll, dass die Selbständigkeit des Glaubens erhalten bleibe. Sie muss an das Lebensgesetz dieser Kirche gebunden sein und dies ist nichts anderes als die Unterscheidung der Offenbarung Gottes, die den Glauben erzeugt, von den Lehren und sonstigen Erzeugnissen, welche der Glaube im Laufe der Kirchengeschichte hervorbringt. Sie muss feststehen auf dem Grund des Glaubens, der gewirkt ist durch die Offenbarung Gottes in Christo. Wo diese bleibende Abhängigkeit des Christenthums von der geschichtlichen Offenbarung in Christo nicht festgehalten wird, da ist ein theologischer Standpunkt, der ausserhalb des Christenthums fällt, also sowohl wer z. B. meint durch Vereinigung mit Buddhismus oder der griechischen oder deutschen Kultur entstammenden Zuthaten das Christenthum zu einer höheren Weltreligion zu erheben, als auch, wer Bruchstücke der Lehrüberlieferung mit der unvergänglichen Offenbarung als gleich nothwendig zusammenfasst, steht nicht fest auf christlichem Boden. Solche Irrthümer sollen aber nicht durch Gewalt, sondern durch treue theologische Arbeit überwunden werden. *D. Möller* (Generalsuperintendent für die Provinz Sachsen: das ausseramtliche Leben des Geistlichen, 1886, S. 19. 20) hat Recht, wenn er sagt: „Soll darum (d. h. um der Möglichkeit solcher Irrthümer willen) eine Kirche, die durchaus freie Ueberzeugung fordert und wirken will, in der theologischen Forschung auf Freiheit verzichten? Sollen wir auf Gottes Gnade verzichten, weil ihr gegenüber der Mensch zum ärgsten Sünder werden kann? Aber das Urtheil über die Abweichung wird sich doch nach dem Grade derselben bestimmen. Die Kirche kann es ertragen, wenn über Inspiration der Schrift, über diesen oder jenen Wunderbericht u. dgl. verschieden gelehrt wird, aber dass Gott sich offenbart, dass sie in der Schriftoffenbarung die Wahrheit des Heils habe, das darf sie sich nicht nehmen lassen, weil das zu ihrem Leben gehört. Selbst die Lehre von der Versöhnung mit Gott, von der Rechtfertigung des Sünders, von der Herrlichkeit Christi, von seiner Gegenwart im heiligen Mahle, mag sich verschieden gestalten, wenn die Lehre nur nicht die einzigartige Heilandswürde Christi und die welterlösende Kraft seines Werkes und seines Waltens leugnet.“ [1])

Darum kann ich es auch nicht für nothwendig erachten, dass die Fakultäten aus Theologen gleicher Anschauung zusammengesetzt

[1]) Vgl. hiezu *Herrmann*, a. a. O. p. 58 ff.

seien, wie es auch neuerdings gewünscht wurde („Unzulänglichkeit", p. 108). Die innere Einheit soll bestehen in jener Einsicht in die Lebensbedingungen unserer Kirche, in dem aufrichtigen Festhalten an ihrem Lebensgesetz; diese sollte Männer wie Böhl und Biedermann, Luthardt und Lipsius verbinden.

Von einer solchen auf der Universität gewonnenen Vorbereitung erwarte ich für unsere Zeit die folgenreichste Wirksamkeit des Geistlichen in seinem praktischen Amte, und wenn es mir gelingen sollte, endlich noch kurz zu zeigen, welche Früchte aus solchem Unterricht hervorgehen *müssen*, würde meine vielleicht als einseitig erscheinende Behandlung der Frage in etwas günstigeres Licht treten.

Erstlich möchte ich als eine Folge solcher Vorbereitung die strikte Innehaltung eines schon längst aufgestellten Postulates ansehen, nämlich des Postulates, dass der Gemeinde das Evangelium und nicht irgend eine Kirchenlehre oder ein dogmatisches Gebäude, keine Verknöcherung und keine Verwässerung, gepredigt werden solle und zwar das Evangelium natürlich nicht rationalistisch als eine Anzahl von Lehrsätzen, sondern als eine dem unverdorbenen Gewissen sich bezeugende, seligmachende Kraft. Es wird zugleich dabei aufhören die Methode, die mit Anführung beliebiger Bibelstellen allen Anforderungen genügt zu haben meint. Man wird es unterlassen, die Gewissheit des Glaubens im Allgemeinen beweisen zu wollen, sondern vielmehr die individuelle Giltigkeit hervorheben müssen. Man wird damit aber auch ein rechtes Verständniss der Symbole, namentlich des apostolischen, nicht nur selber erlangt haben, sondern auch die Freiheit und Nöthigung besitzen, das richtige Verständniss den Gemeindegliedern zu bereiten, nämlich, dasselbe religiös zu schätzen, zu durchdringen und zu beleben. Letzteres halte ich namentlich für einen grossen Gewinn auch im Confirmandenunterricht noch mehr für die Stadt als für das Land, weil dort vor allem die nachherigen Gebildeten ihren Unterricht empfangen. Welchen Werth hat es, hier nicht durch wissenschaftliche Formeln und kirchliche Dogmen, die sich bald als unhaltbar erweisen, den christlichen Glauben stützen zu wollen, sondern seine innere, unabhängige, unveräusserliche und unüberwindliche Gewissheit aufzuzeigen!

Ich kann das alles nicht gering anschlagen, aber damit hängt das *zweite*, das ich nennen möchte, zusammen, die *Vermeidung des Parteikampfes in der Kirche*, welchen Jeder als eine schwere Schädigung der Wirksamkeit der Predigt des Evangeliums ansehen muss. So lange man allerdings meint, in dieser oder jener Richtung allein das seligmachende Evangelium zu haben, so lange man die Glaubensgedanken so hoch hält als das Evangelium oder sie gar an dessen Stelle setzt, muss dieser Kampf auch die Kirche erregen; ist man

aber des Glaubens gewiss, weil er auf sich selber steht, so hat man den Theologen, den zum Wettkampf um die richtigste Ausprägung der Glaubensgedanken berufenen Organen, den Streit mit ruhigem Gewissen zu überlassen. Alle Kritik, alle theologische Wissenschaft, der es um die Wahrheit zu thun ist, kann der Offenbarung Gottes in Christo, dieser wunderbaren geschichtlichen Thatsache, nichts anhaben, und wenn selbst die Theologie einmal auf Irrwege kommt, wir vertrauen der Lebenskraft des evangelischen Glaubens, dass er auch diese Irrthümer überleben wird, und sind gewiss, dass die freie Theologie selber wieder in richtige Bahnen lenkt. Der Hader unter den Theologen wird durch dieses Fernbleiben der Leidenschaftlichkeit des Parteikampfes zu einer wissenschaftlichen Fehde, die, so heftig sie auch geführt werden und so oft auch hier die rabies theologorum wieder sich geltend machen mag, das christliche Leben der Glieder der Gemeinde nicht zerreisst und vergiftet, sondern stets nur dazu dienen muss, die Kirche zu bewahren vor einem Festhalten an unhaltbar gewordenen, nicht mehr verstandenen Formeln und vor dem Einschleichen ausserchristlicher Elemente. Ja, wenn die Kirche einmal frei ist von der „Angsttheologie", welche in jedem neuen System, in jeder neuen kritischen Aufstellung, einen Feind und Zerstörer des Glaubens sieht, dann wird auch das rechte Selbstvertrauen, eine durchaus sichere Sache zu vertreten, wiederkehren; dann wird man auch nicht mehr, wie jetzt vielfach, von der Theologie die Vorstellung haben können als von einer in beständigem Rückzugsgefechte befindlichen, die schliesslich doch eine Position um die andere, wenn auch widerwillig, der Kritik räumt.

Und *drittens* noch auf einem weitern Gebiete wird sich eine neue Zuversicht kundgeben, auf dem Gebiete des gesammten modernen Lebens. Es wird jene Angst auch *den modernen Wissenschaften gegenüber* verschwinden, man wird nicht mehr meinen in seiner Theologie vor der Welt sich retten und vor der Philosophie und den Naturwissenschaften erbleichen zu müssen. Der Glaube, der auf der Thatsache der geschichtlichen Gestalt Jesu gegründet ist, ist von aller Welt nicht zu zerstören, und ein solcher Glaube verflichtet uns nicht zum ängstlichen Ergeben in die Traurigkeit der gegenwärtigen Verhältnisse und in die nun einmal vorhandene Abneigung und Gleichgiltigkeit, sondern er gibt uns den Impuls zum Angriff, das Bewusstsein, dass er der Sieg ist, der die Welt überwindet. „Diesen aggressiven Impuls" hat jüngst ein Mediziner etwas hart „Arroganz" genannt. Ist das nicht ein Zeichen, dass schon lange genug die Theologie sich zurückgezogen hat, dass man sich ganz verwundert zeigt, wenn das Christenthum wieder seine Macht, alles zu durchdringen und alle zu gewinnen, zur Geltung bringt! Ist es nicht ein Zeichen,

dass es durchaus nöthig ist, sich wieder auf dem Plane zu zeigen und nicht zurück, sondern vorwärts zu gehen! Und sollte es kein Beweis für die richtige Vorbereitung sein, wenn sie wieder diesen Impuls zu wirken vermag! Nicht mehr gilt es zu greifen nach den Strohhalmen, womit etwa Naturforscher die *Möglichkeit* des Christenthums nachweisen wollen, wie das vielgelesene Buch des Engländers Drummond: „Das Naturgesetz in der Geisteswelt", oder als Dilettant sich auf fremde Gebiete, z. B. der Geologie und Physik, zu wagen und nutzlose Lorbeeren zu holen. Mit dem Greifen nach solcher Hilfe und dem Suchen solchen Erfolges verdeckt man im besten Fall die Gewissheit des Glaubens und schädigt so die eigene Position.

Nebenbei nenne ich noch als letzte Frucht, deren Werth Niemand bezweifelu wird, die, dass aus solchem Verständniss des Christenthums von selbst ein Verlangen nach genauer Kenntniss der Bibel hervorwachsen muss, dass die *Bibel vor allem in den Vordergrund gerückt wird.*

Keine äusseren Veränderungen in der üblichen Vorbereitung auf das geistliche Amt sind es also, von denen ich zu reden gewusst hätte, und von denen ich ein Heil für Gegenwart und Zukunft erwartete: es ist vielmehr eine innere verschiedene Auffassung, die sich allbereits angebahnt hat, und von der ich nur wünsche, dass nicht mit Gewalt ihr entgegengetreten werde, oder dass die Kirche nicht meine, dem angehenden Geistlichen gleich das Rezept in die Hand drücken zu sollen, wonach er unter den Männern der Universität die Auswahl zu treffen habe. Bei uns in der Schweiz ist auch diese Befürchtung kaum zu hegen, und die gemeinsame Arbeit der auf den verschiedensten Universitäten des In- und Auslandes gebildeten Geistlichen hat bei uns vielfach diesem Bewusstsein schon nahe gebracht, dass das Evangelium allein unsere Kraft ist, nicht die Parteitheologie oder eine bestimmte Scholastik. Möge dieses Bewusstsein sich stärken und läutern: denn wie Jeremia gross ist als Prophet und seine Sache nicht untergehen konnte, weil er nicht Hilfe sah bei den auswärtigen Mächten, bei dem Besitze des Gesetzes und des jerusalemischen Tempels, sondern allein der Wahrheit des Wortes vertraute, der er gewiss war, so wird auch die Kirche gross sein und bleiben, wenn sie sich aller Anleihen bei äusseren Mächten, aller auswärtigen Stützen, entschlägt, auch nicht das Heil auf Aenderungen der äusseren Gestaltung setzt, sondern feststeht auf der Gewissheit des Glaubens und festhält an der Wahrheit des Evangeliums. Was wir bedürfen in der Gegenwart, sind nicht äussere Mittel, geborgte Stützen für die Autorität des Amtes und neue Organisation der Kirche oder der Fakultäten, sondern das tiefe Verständniss des Evangeliums, die Kräfte und die Einfalt echten Glaubens. [1])

[1]) Vgl. die hiemit wesentlich übereinstimmende Zusammenfassung bei Bornemann, Kirchenideale und Kirchenreformen, p. VIII.

Der gegenwärtige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft.

III.

Von Prof. Dr. *H. Steiner* in Zürich.

Wie sich das Problem der Pentateuch- (richtiger Hexateuch-) kritik durch die in den letzten Jahren geführte Diskussion allmählig bestimmter gestaltet hat und welche Wege zu seiner Lösung eingeschlagen worden sind, ist Seite 42 fg. gezeigt worden. Wie weit eine solche Lösung bis jetzt gelungen ist, bis zu welchem Punkte die Wege der Kritiker ungefähr gleich laufen, wo sie sich trennen und wie weit sie von da an auseinandergehen, dürfte am ehesten ersichtlich werden aus einer Gegenüberstellung von zwei in jüngster Zeit kurz nach einander erschienenen Hauptwerken. Beide sind die Frucht langjähriger gründlichster Detailstudien, beide gehen darauf aus, die Ergebnisse dieser Studien zusammenzufassen und so weit möglich zu einem Abschluss zu bringen, beide suchen den Standpunkt, auf welchem die Hexateuchkritik gegenwärtig steht, ausführlich und umfassend darzulegen, beide verfahren nach den Grundsätzen freier, durch keine dogmatischen Formeln gebundener Kritik — aber das Schlussergebnis lautet bei beiden sehr verschieden.

Immerhin kann konstatirt werden, dass in einigen Hauptpunkten eine gewisse Gleichmässigkeit, wenn auch nicht Einstimmigkeit des Urteils erzielt worden ist, und dass in den Fragen, über die die Meinungen noch am weitesten auseinandergehen, die Kluft zwischen den beiden Standpunkten nicht mehr so gross ist, wie vor etwa zehn Jahren.

Die beiden Werke, von denen ich rede, sind *A. Kuenen* „Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung", Erster Teil, erstes Stück: Der Hexateuch. (Deutsche Ausgabe von Th. Weber, Leipzig 1887), und *Aug. Dillmann* „Numeri, Deuteronomium und Josua" (13. Lieferung des „Kurzgefassten exegetischen Handbuchs zum alten Testament") mit Schlussabschnitt „über die Composition des Hexateuch", S. 591—690. Leipzig 1886. Die wissenschaftliche Bedeutung beider rechtfertigt und verlangt eine eingehendere Darlegung ihres Inhalts. Ich beginne mit dem zuerst genannten, das im holländischen Original dem Dillmann'schen Kommentar vorangegangen und in dem erwähnten Schlussabschnitte berücksichtigt worden ist, während die deutsche Uebersetzung allerdings erst vor kurzer Zeit die Presse verlassen hat.

Kuenen beginnt mit dem umfassend und überzeugend geführten Nachweis, dass weder die Gesetze, noch die geschichtlichen Erzählungen

des Hexateuch aus *einer* Zeit und von *einer* Hand stammen können. Aus der Analyse des Inhalts der Gesetze ergibt sich zunächst, dass dieselben sich sofort und wie von selbst in *drei* Gruppen teilen, nämlich in das *Bundesbuch* Exod. 20,23—23,33, in die *deuteromische* Gruppe Deut. 12—26, zu denen Deut. 5—11 die Einleitung bilden, und in die *priesterliche* Gruppe, zu welcher alle übrigen Gesetze in den Büchern Exodus bis Numeri (ausser Exod. 12, 21—27. 13,1—16. 34, 10—27) gehören. Eine ähnliche Dreiteilung ergibt sich, zunächst auf Grund der verschiedenen Gottesnamen, auch für die geschichtlichen Abschnitte und bei näherer Untersuchung stellt sich eine innere Beziehung zwischen beiden Reihen heraus und zwar speziell zwischen J E und dem Bundesbuch, und zwischen den übrigen Elohimstücken (ausser E) und der priesterlichen Gesetzgebung. Eine dritte Gruppe historischer Stücke ordnet sich mit der deuteronomischen Gesetzgebung zusammen. Am schwierigsten ist die Bestimmung der Zusammensetzung und des ursprünglichen Bestandes der ersten Gruppe (J E), welche der priesterlichen gegenüber als die *prophetische* bezeichnet werden kann, da sie in manchen Stücken unverkennbare Verwandtschaft mit den Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts zeigt. Dass sie der *priesterlichen* gegenüber völlig selbständig ist, kann als bewiesen gelten, dagegen über das Verhältnis von J und E ist das Urteil noch nicht abgeschlossen. Gegenüber Andern, welche die beiden Quellenschriften in der Weise in Beziehung bringen, dass E die Grundlage von J gebildet habe oder umgekehrt, vertritt Kuenen Seite 154 fg. den Standpunkt, dass die Verschmelzung beider weder dem Verfasser von E noch dem von J zugeschrieben werden könne, sondern als Werk eines Dritten betrachtet werden müsse.

Nachdem Kuenen (S. 62—158) die Arbeit der Ausscheidung der verschiedenen Quellenschriften des Hexateuch durchgeführt hat, stellt er als vorläufiges Resultat dieser Analyse einige Thesen über die chronologische Reihenfolge der genannten Quellenschriften auf (S. 159 fg.), nämlich: 1. Die „prophetischen" Ueberlieferungen des Hexateuch (J E) sind nicht zur Ergänzung oder Erweiterung der priesterlichen Traditionen geschrieben und brauchen deshalb auch nicht jünger zu sein als diese; 2. die deuteronomischen Gesetze sind jünger als die in die „prophetischen" Bestandteile aufgenommenen Verordnungen, namentlich als das Bundesbuch; 3. die deuteronomisch gefärbten historischen Stücke sind zum Teil Bearbeitungen bezw. Erweiterungen „prophetischer" Ueberlieferungen und dann natürlich jünger als diese, teilweise sind sie selbständiger, dann aber auch fast stets mit J E parallel und von dieser Urkunde abhängig; 4. dass der Deuteronomist und dessen Nachfolger die priesterlichen Gesetze und Ueberlieferungen gekannt haben, ist nicht zu erweisen, diejenigen

Stellen, welche gewöhnlich als Hinweise auf eine schriftliche priesterliche Thora aufgefasst werden (Deut. 10,9. 18,2. 24,8), sind anders zu erklären, und wie sich die deuteronomische Gesetzgebung nirgends in dem Masse von der priesterlichen abhängig zeigt wie von den in J E aufgenommenen Bestimmungen, so rührt auch von den Ueberlieferungen, welche wir in deuteronomischer Bearbeitung besitzen, keine einzige von P her. Den Nachweis für die Richtigkeit dieser Thesen sucht Kuenen, die bezüglichen Ausführungen seiner Vorgänger, namentlich Wellhausens, ergänzend und erweiternd, durch Vergleichung der übrigen (prophetischen, historischen und poetischen) Bücher des alten Testamentes und der aus ihnen sich ergebenden Geschichte des israelitischen Volkes und seiner Religion zu erbringen, und auf Grund aller dieser kritischen Voruntersuchungen wird sodann der positive Aufbau der Hexateuchkritik in Angriff genommen, wobei die Reformationen des *Josia* und *Esra* als Ausgangspunkte für die Chronologie der Gesetzgebung und der Entstehung des Pentateuch genommen werden (S. 203 fg.), in der Meinung, dass erstere sich auf das damals bekannt gewordene, den Kern des Deuteronomium bildende Gesetzbuch gründete, während aus Neh. 8—10 zu schliessen sei, dass das Gesetz, welches in jener von Esra und Nehemia veranstalteten und geleiteten Versammlung vorgelesen und von den Vertretern des Volkes angenommen wurde, das Priestergesetz gewesen sei, sei es nun, dass dieses mit D und J E schon zu einem Ganzen verbunden war oder nicht. Von dem so gewonnenen Standpunkte aus gestaltet sich für Kuenen die Entstehungsgeschichte des Hexateuch wie folgt.

Die *„prophetischen"* Bestandteile des Hexateuch sind *vordeuteronomisch,* d. h. älter als 621 v. Chr. Ihr Inhalt, namentlich die Hervorhebung Jakob-Israels, Josephs, Josuas einerseits, der Kultusorte Bethel, Sichem, Gilgal u. s. w. anderseits, ergibt, dass sie grossenteils in Nordisrael entstanden und dort zuerst schriftlich aufgezeichnet worden sind; auch die Stellen, welche Hebron besonders auszeichnen, stehen dieser Annahme nicht im Wege (S. 219). E steht im Allgemeinen auf einem fortgeschritteneren, zeitlich jüngeren Standpunkt als J und ist etwa in der Mitte des achten Jahrhunderts entstanden, während J noch im neunten oder in den ersten Jahren des achten Jahrhunderts geschrieben sein kann. In beiden finden sich aber auch jüngere, die ursprüngliche Gestalt erweiternde oder modifizirende Zusätze (J^1 J^2 J^3, E^1 E^2 E^3 nach *Wellhausen* und *Budde*), deren Entstehung Kuenen durch die Annahme einer nachträglich in Juda entstandenen und judäischen Anschauungen angepassten Ausgabe zu erklären sucht (S. 237). Die Verbindung von J und E zu einem Ganzen war zur Zeit, als die deuteronomische Gesetzgebung entstand, noch nicht vollzogen, wogegen dem Verfasser von Deuteronomium

1—4,40 und dem deuteronomischen Bearbeiter des Buches Josua J E als Ganzes vorlag, so dass die Vereinigung von J und E in die Zeit von 621 bis Anfang des babylonischen Exils zu setzen wäre.

Zum ursprünglichen *Deuteronomium* gehörte ausser Deuteronomium 12—26 auch die paränetische Einleitung Cap. 5—11, die Schlussrede Cap. 28 und die kurze geschichtliche Erläuterung 31, 9—13. Neben dem Bundesbuch wurde (Cap. 21 25) auch noch eine andere, sonst unbekannte Gesetzessammlung benutzt, nicht aber Lev. 17—20; von irgend welcher Bekanntschaft mit der priesterlichen Gesetzgebung zeigt sich keine Spur (S. 252). Eine zweite Redaktionsarbeit (D^2) fügte im Anfang des babylonischen Exils die einleitenden und abschliessenden Abschnitte (1—4,40. 31,1—8 nebst 29. 30) hinzu; dann folgte, ebenfalls noch im Exile, die Verbindung von D^2 mit dem prophetischen Geschichtsbuche (durch D^3).

Wie D so hat auch die *priesterliche* Gesetzgebung und Geschichtschreibung verschiedene Stadien durchlaufen, die sich am einfachsten mit P^1, P^2 und P^3 bezeichnen lassen. Zunächst sondert sich die Gesetzgebung, von der wir in Levit. 17 - 26 Fragmente (freilich nicht immer mit völliger Sicherheit auszuscheidende) haben, und zu der auch noch einige andere in Levit. und Num. zerstreute Bestimmungen gehören konnten, als besondere Sammlung ab und gibt sich als Grundstock der priesterlichen Gesetzgebung zu erkennen (P^1). Die Möglichkeit, dass schon vom achten Jahrhundert an einige priesterliche Rechtsgrundsätze und damit verwandte sittliche Vorschriften aufgezeichnet worden sein konnten, gibt Kuenen mit Rücksicht auf Hos. 8,12 zu (S. 260 fg,), immerhin nur in sehr beschränktem Masse, hält aber entschieden daran fest, dass P^1 jünger war als D, und für das Verhältnis zu Ezechiel findet er die Erklärung in der Annahme, dass P^1 den Priesterpropheten kannte, sich ihm anschloss und in seinem Geiste weiter arbeitete (etwa am Schlusse des babylonischen Exils) S. 264. Was nach Abzug von P^1 an priesterlichen Bestandteilen des Hexateuch übrig bleibt, gehörte zu einem zusammenhängenden, legislativ-geschichtlichen Werke, das mit der Schöpfung von Himmel und Erde begann, auf eine kurze Uebersicht der Geschichte der Urzeit und der Erzväter die Schilderung von Israels Befreiung aus Egypten und von Moses Gesetzgebung folgen liess und mit der Ansiedlung Israels in Kanaan abschloss (S. 276). Hier erst tritt uns die priesterliche Gesetzgebung völlig ausgebildet entgegen, die Zentralisation des Kultus ist eine fertige Tatsache, der Unterschied von Priestern und Leviten wird genealogisch erklärt, streng durchgeführt u. s. w. und zugleich alles in einen festen geschichtlichen Rahmen gebracht. Dieses Werk (P^2) bildete eine für sich selbständige Schrift, die wohl erst einige Jahre vor der Ueber-

siedelung Esras nach Judäa zusammengestellt und zunächst mit P^1 und anderen priesterlichen Thoroth vereinigt wurde. In der durch diese Vereinigung erweiterten Gestalt wurde P^2 von Esra nach Judäa gebracht und dem Volke bekannt gegeben. Das in jener Versammlung vorgelesene Gesetzbuch war also noch nicht der Hexateuch, wie er uns vorliegt, sondern nur P^2, und auch dieser Kodex wurde erst nach Esra durch Hinzufügung verschiedener neuer Bestimmungen (Exod. 29, 38—42. 30, 11—16. Levit. 6, 1—6. 27, 32 fg. Num. 28, 1—6) und auch grösserer Abschnitte, wie Num. 28. 29. 15, 22—31. 32—36. 5,5—10 u. a. (S. 294 fg.) ergänzt und erweitert. Die wichtigste Veränderung, welche *nach* Esra mit dem Gesetzbuche vorgenommen wurde, war seine Verschmelzung mit J E + D, durch welche die Gefahr, dass die Verschiedenheit der beiden Werke dem Ansehen des einen oder des andern schaden könnte, beseitigt wurde. Letztere Rücksicht macht wahrscheinlich, dass die Sopherim mit dieser Verschmelzung nicht zu lange zögerten; als Zeit derselben lässt sich etwa 400 v. Chr. annehmen. Wir dürfen uns aber diese zusammenfassende Redaktion des Hexateuch nicht als ein in einem Zuge vollendetes Werk vorstellen, sondern sie muss aufgefasst werden als eine Arbeit, die zunächst nur einen vorläufigen Abschluss fand und später noch geraume Zeit hindurch (bis in's dritte Jahrhundert) fortgesetzt und vervollkommnet wurde; Beweis dafür ist namentlich das Verhältnis des samaritanischen und griechischen Textes zum hebräischen. Der Redaktor wird also zu einem „Collectivum, dessen Haupt derjenige war, der jene beiden Werke zu einem Ganzen verband, zu dem aber ausserdem noch die ganze Reihe seiner mehr oder weniger selbständigen Nachfolger gehört" (S. 302). Da es bei der Redaktion darauf ankam, P an dem Ansehen, in welchem D J E bereits stand, theilnehmen zu lassen, wurde dieselbe offenbar im Interesse und Geiste des P unternommen; R gehörte also zu der Schule des Esra, zu den jerusalemischen Priester-Schriftgelehrten. Erst diese letzte Redaktion vollzog denn auch die Scheidung der Thora vom Buche Josua und die Teilung der Thora in fünf Bücher. Hinsichtlich dieser letzten, über die Zeit Esra's hinausliegenden Redaktionsarbeit am Hexateuch stimmt also *Kuenen* in der Hauptsache mit *Kayser* (Jahrbücher f. protest. Theologie VII, 535 fg.) und *Reuss* (Gesch. d. heil. Schr. a. T. S. 475 fg.) überein.

Das Werk Kuenens, das ich eben nach seinem Hauptinhalte skizzirt habe, kann zur Zeit als die umfassendste, wissenschaftlich bedeutendste Darlegung des Standpunktes der neuen kritischen Schule bezeichnet werden. Völlige Beherrschung des Materials, sorgfältiges Eingehen auf alle Detailfragen, methodisches Fortschreiten der Untersuchung, klarer, präziser Stil sind Vorzüge, die Jeder, auch der

entschiedenste Gegner an ihm wird anerkennen müssen, und so fest der Verfasser von der Richtigkeit seiner Auffassung im Ganzen überzeugt ist, so gibt er doch willig und bescheiden zu, dass viele wichtige Einzelfragen zur Zeit noch nicht spruchreif seien, dass also ein solcher Abschluss der Hexateuchuntersuchungen einstweilen nur als ein vorläufiger, unter den noch nicht der letzte Strich gezogen werden dürfe, gelten könne. Wie sehr aber auch in den Hauptfragen, und namentlich in der einen: wann und wie ist die priesterliche Gesetzgebung entstanden? die Meinungen noch differiren, wird aus der Uebersicht über die Resultate der Dillmann'schen Untersuchungen, zu der ich nun übergehe, sofort erhellen.

Die fünf Quellenschriften teils geschichtlichen, teils gesetzlichen Inhaltes, aus deren Zusammenfügung der Hexateuch nach und nach entstanden ist, bezeichnet *Dillmann* mit B, C, D, A und S. Dass die Analyse im einzelnen sich oft verschieden gestaltet, dass über die Zuteilung vieler Worte, Verse und auch Abschnitte zu dieser oder jener Quellenschrift noch keine völlige Sicherheit und Einstimmigkeit des Urteils erzielt worden ist, liegt in der Natur der Sache; im Grossen und Ganzen hat die Quellenscheidung nun doch zu ziemlich übereinstimmendem Resultate geführt. Was Dillmann als B bezeichnet, ist in der Hauptsache gleich E, sein C gleich J; A entspricht ungefähr dem, was Kuenen mit P^2 bezeichnet und die ältere Gesetzessammlung, die als S ausgeschieden wird, deckt sich zumeist mit P^1.

Wie Kuenen und seine Vorgänger seit Graf getan haben, geht auch Dillmann vom Deuteronomium als dem am sichersten zu bestimmenden Teile des Hexateuch aus, nur dass er für den ursprünglichen, dem späteren Redaktor R^d schon vorliegenden Bestand von D einen grösseren Umfang als Jene annimmt, d. h. auch die einleitenden Abschnitte Cap. 1—4 und den Schlussteil Cap. 27—30 nebst 31 als Umarbeitungen eines älteren, von D stammenden Textes betrachtet. Dass D zur Zeit Josias entstand und publizirt wurde, hält auch Dillmann für eine feststehende Tatsache, von der bei Datirung der übrigen Bestandteile des Hexateuch auszugehen ist.

Die eigentümliche Form und Anlage des Deuteronomium, nämlich dass nicht, wie man bei erstmaliger Promulgation erwarten müsste, mit dem Vortrag bestimmter Satzungen und Rechte, sondern mit einer allgemeinen Ermahnung Cap. 6—11 begonnen wird, und dass auch die einzelnen Vorschriften in den fortlaufenden Zusammenhang einer grossen, dem Volke zu Herzen sprechenden Mahnrede verflochten sind, lassen annehmen, dass, wer dem Buche diese Anlage gab, bei seinen Lesern schon eine allgemeine Kenntnis der Bundesgesetze voraussetzte. Ihm lag vor allem daran, die rechte Gesinnung

gegen Gott im Volke zu wecken, vor jedem Abfall in's Heidentum zu warnen, die Gesetzeserfüllung zu verinnerlichen und zu vereinfachen, die einzelnen Vorschriften auf ein Grundgebot zurückzuführen. Hieraus folgt, dass D nicht im Anfang der gesetzgeberischen Arbeit steht, sondern um Gehorsam für ein in der Hauptsache schon bekanntes Gesetz werben will. Es ist ein *prophetisches* Gesetzbuch und zwar ein für das ganze Volk bestimmtes, ein *Volksgesetzbuch* (Seite 602). Daher fehlen die rein priesterlichen Gesetze (über Opferwesen, Priesterdienst, Priesterkleidung u. dgl.), wogegen levitische Reinigkeitsgesetze, welche das Volk als Ganzes angehen, hereingezogen werden, und anderseits finden sich neben den religiösen und sittlichen Vorschriften auch zahlreiche Bestimmungen über Verfassungsverhältnisse und Rechtspflege. Aeltere Vorlage für D war nicht nur das sogenannte Bundesbuch, sondern es sind auch andere Gesetze, welche jetzt im Zusammenhange von A vorliegen, vorausgesetzt und benutzt. Letzteres erhellt namentlich aus Deut. 24, 8 fg.; 14; 18, 9 – 14; 12, 15. 22; 23, 11 fg.; 26, 14. und aus dem Verhältnis von Deut. 12 zu Lev. 17, Deut. 15 zu Lev. 25, Deut. 16 zu Lev. 23. Für die Geschichtsangaben war seine Quelle zumeist B, daneben auch C, dagegen für Benutzung der Geschichtsangaben von A durch D lassen sich keine sicheren Beweise erbringen (S. 610).

Die von D schon benutzten Schriften B und C sind fast nur geschichtlichen Inhalts und unter sich sehr gleichartig, so dass, da die spätere Redaktion sie eng zusammengeschlossen und fest ineinander gefügt hat, die Scheidung zwischen ihnen nicht mehr durchaus gelingen will. B enthielt von der ältesten Sagengeschichte an eine fortlaufende, anschauliche und eingehende Zusammenstellung dessen, was man über das Altertum Israels und seine Erlebnisse bis zur Festsetzung in Kanaan noch wusste oder erzählte (S. 618). Als schon vorliegende Aufzeichnung ist Exod. 20—23 von B in die Geschichtserzählung aufgenommen worden, ebenso Num. 21, 12 fg. Das Meiste aber schöpfte er aus der zu seiner Zeit noch voll und lebendig fliessenden mündlichen Sage und zwar vornehmlich derjenigen des Nordreiches. Wenn *Dillmann* mit Rücksicht auf Gen. 28,22. 48,8 fg. 33,19 fg. 35,4 u. a. den Verfasser von B für einen Angehörigen des Zehnstämmereiches hält, so trifft er darin ebensowohl mit Böhmer und Schrader wie mit Wellhausen und Kuenen zusammen, dagegen setzt er ihn nicht wie der zuletzt Genannte erst in die Mitte des achten, sondern in die erste Hälfte des neunten Jahrhunderts. C ist mit B nächst verwandt, hat aber auch viel Eigentümliches. Die Masse gemeinsamen Inhalts lässt auf einen nähern Zusammenhang beider schliessen, und bei Entscheidung der Frage, auf welcher Seite das Abhängigkeitsverhältnis zu suchen sei, gibt für Dillmann den Aus-

schlag, dass, wie er Seite 627 glaubt nachweisen zu können, C im judäischen Reiche geschrieben ist. Da nämlich anzunehmen sei, dass die israelitische Stammessage zuerst unter den um die Josefiden sich gruppirenden Nordstämmen, die bis auf David den Mittelpunkt des geistigen und politischen Lebens bildeten, aufgezeichnet wurde, sei die Priorität von B zum voraus wahrscheinlich, und in der Geschichte Josefs trete klar zu Tage, dass B ein durchaus ursprüngliches, wohlzusammenhängendes Ganzes war, welchem die C entnommenen Stücke als Neubildungen und erweiternde Zusätze einverleibt wurden. Das gleiche Verhältnis zeige sich Gen. 28, 11 fg. 31. Ex. 1—5. Num. 22—24. Ausser B habe C auch noch andere schriftliche und mündliche Quellen benutzt, zeichne sich aber bei alledem aus durch eine bestimmt ausgeprägte, selbständige Auffassung des Sagenstoffes, durch tiefreligiösen Sinn, durch dichterische, dem sagenbildenden Volksgemüt homogene Begabung und durch grosse Kunst und Gewandtheit der Darstellung. Sein Werk verrate den Einfluss der schriftstellerischen Prophetie des achten Jahrhunderts und dürfe daher schwerlich vor Mitte des achten Jahrhunderts angesetzt werden. Hierin weicht Dillmann von Wellhausen, Kuenen, Budde u. A. ab, welche J für älter halten als E. Ebenso hält er eine genaue Scheidung verschiedener Redaktionsstufen (J^1, J^2, J^3), wie sie die Genannten versucht haben, nicht für durchführbar; man müsse sich begnügen, das stärker Heterogene oder entschieden Altertümlichere darin von Benutzung besonderer Quellen abzuleiten (S. 633).

Dieser prophetischen Gruppe D B C steht in ausgeprägter Eigentümlichkeit eine andere gegenüber, die *priesterliche*, die man an ihren sprachlichen Merkmalen zuerst deutlich erkannt hat, deren Zusammensetzung aber eine viel verwickeltere ist, als man früher sich einbildete. Einheitlichen Charakter zeigen allerdings die Stücke, welche an einem geschichtlichen, durch den ganzen Pentateuch sich hindurchziehenden Faden fortlaufen; daneben aber finden sich, besonders in Levit. und Num. eine Anzahl gesetzlicher Stücke, welche bei aller Verwandtschaft mit A viel Abweichendes haben, oder nur lose in A eingefügt, beziehungsweise aus ihrer ursprünglichen Ordnung gerückt und verstellt worden sind. Auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen sind die sprachlich und sachlich verwandten und unter den leitenden Gesichtspunkt der Heiligkeitsforderung gebrachten Gesetze Lev. 17—26 (in vorliegender Gestalt freilich mehrfach nach A überarbeitet) nebst einigen vereinzelten, in Levit. und Num. versprengten Abschnitten (Lev. 5, 1—6. 21—24; 11; Num. 10, 9 fg. 15, 38—41.). Mit Rücksicht auf Lev. 25,1. 26,46 können diese als *Sinai-Gesetze* im engeren Sinne gelten und daher mit S bezeichnet werden. Neben diesen S Stücken gibt es noch eine grosse Zahl loser Gesetzes-

abschnitte, die ausserhalb des geschichtlichen Rahmens von A stehen und nicht zum ursprünglichen Bestande von A gehört haben, so ein Teil der Opferthora (Lev. 4. 6 fg.) und der Reinigkeitsgesetze, ferner der Festopferkatalog Num. 28. 29, das Eifergesetz Num. 5,11—31, das Leichengesetz Num. 19 u. A.

Die ersten Gesetzesaufzeichnungen Ex. 20—23 gehören nach Dillmann in den Anfang oder spätestens an das Ende der Richterperiode. In der Königszeit setzte sich die Kodifizirung des bestehenden Rechtes fort und war wie bei andern alten Völkern besonders Sache der Priester: „um so weniger wird zu bezweifeln sein, dass man in diesen Kreisen auch speziell das auf die priesterlichen Verhältnisse und Geschäfte Bezügliche in kurzen, mündlich oder schriftlich fortgepflanzten Regeln fortüberlieferte." In keinem Falle war S nur eine Neubearbeitung von Gesetzen des Bundesbuches und des Deuteronomium; auch die Festgesetze, die Vorschriften über die Priester, Opfer und Gaben beweisen nichts für die Priorität von D (S. 675). Nicht *alle* Stücke von S sind gleich alt und nicht alle von gleicher Hand niedergeschrieben. Die Sammlung entstand nach und nach, wurde mit der Zeit vermehrt und erweitert und ihr Schlussabschnitt (Lev. 26) im Exil überarbeitet. Dass Ezechiel nicht ihr Urheber oder Sammler war, folgt teils aus seinen sprachlichen, teils und noch mehr aus seinen sachlichen Abweichungen von derselben; dagegen ist sicher, dass er mit ihr vertraut war, sie als bekannt voraussetzte und in der mannigfaltigsten Weise zitirte (S. 646). Seine Abweichung von einzelnen Vorschriften derselben erklärt sich aus der ideal-prophetischen, an die bisherige Wirklichkeit sich zwar anlehnenden aber auf vielen Punkten sie durchbrechenden Eigenart seiner Zukunftsordnung.

Die Schrift A war nicht rein gesetzlich, aber auch nicht rein geschichtlich; die Absicht ihres Verfassers war, eine Darstellung von der Entstehung und den Ordnungen des israelitischen Gottesstaates zu geben. Die Mose-Josuazeit war für ihn die Hauptsache, die frühere Periode eine Vorbereitung für dieselbe; ausführlicher wird daher seine Geschichtserzählung nur dann, wenn es sich um den Ursprung von etwas Gesetzlichem oder Rechtlichem handelt. „Dem Sagenschatz des Volkes mit seiner reizvollen Poesie, seinem plastischen Detail und seinen volkstümlichen, mit den höheren Erkenntnissen der Jahwereligion oft wenig stimmenden Vorstellungen, dem B und C so liebevoll nachgehen oder auch so sinnige Lehren abzulauschen verstehen, steht er als nüchterner, verständiger, gelehrter Forscher gegenüber, nimmt aus demselben gleichsam nur den Kern, die nackte Tatsache, das dürre Gerippe ohne Fleisch und Blut und verarbeitet dies in einem übersichtlichen, chronologisch wohl geordneten Geschichtsabriss." (S. 648). Vieles ist von ihm frei komponirt, aber der historische Wert seiner

Schrift darf darum nicht so herabgesetzt werden, wie neuerdings häufig geschieht. Seine systematisirende, nach theoretischen Gesichtspunkten arbeitende Methode zeigt sich im besondern auch im gesetzlichen Teile. Viele der betreffenden Vorschriften sind im geschichtlichen Leben des Volkes niemals oder doch erst nach Esra zur Ausführung gekommen; sie wurden mit aufgenommen, weil sie nach dem Sinn und Willen Moses und durch die Folgerichtigkeit seines Werkes gefordert schienen. Manches, was noch nicht galt aber gelten sollte, wurde vorgeschrieben, weil es zum Bilde des israelitischen Musterstaates gehörte. „In diesem rein theoretischen Ausbau der Grundsätze des Mosaismus zu einem idealen Bild des Gottesstaates liegt der Grundunterschied seiner Gesetzesdarstellung von der der übrigen Gesetzesbücher: nur das Deuteronomium, in welchem es an rein idealen Forderungen auch nicht fehlt, bietet einigermassen Analogie dazu." (S. 652).

Ihrem allgemeinen Charakter und ihrer Tendenz nach kann man diese Schrift kurzweg die *Priesterschrift* nennen und ihr Verfasser stand offenbar nicht nur auf Seite den Priester, sondern war selbst Priester und zwar ein Priester des Zentralheiligtums. Als solcher war er in der geschichtlichen Ueberlieferung und in der Gesetzeskunde wohl bewandert und benutzte sorgfältig schon vorhandene Aufzeichnungen, wie namentlich die Gesetzessammlung S und anderweitige, schriftlich fixirte, priesterliche Toroth, wogegen von Benutzung der Gesetzesdarstellung des D sich keine sichere Spur bei A nachweisen lässt. Auch für den geschichtlichen Teil seines Werkes müssen einem Schriftsteller, der in der ordnenden, systematisirenden und vereinfachenden Weise des A verfährt, schriftliche Aufzeichnungen schon vorangegangen sein. Jedenfalls kannte und benutzte er das nordisraelitische Sagenbuch (B = E). Mit C hat er manches gemeinsam und kann aus gleichen Quellen geschöpft haben: in der vorliegenden Gestalt ist aber C, namentlich in den ersten die Urgeschichte behandelnden Abschnitten, eher von A abhängig als umgekehrt, während anderseits aus zahlreichen, dem A eigentümlichen Angaben zu schliessen ist, dass letzterem ausser B beziehungsweise B und C noch andere, sowohl mündliche wie schriftliche Quellen zu Gebote gestanden haben (S. 658).

Wenn das Zentralheiligtum für A das allein legitime ist, wenn er auf andere Kultusstätten, auf die „Höhen" gar keine Rücksicht nimmt, so liegt darin durchaus kein Beweis dafür, dass letztere zu seiner Zeit vollständig entwertet oder gar tatsächlich abgeschafft waren: „denn längst, ehe das geschah, hatte der Ziontempel als der eigentliche Wohnsitz Gottes eine alle die kleineren Heiligtümer des Landes überragende Bedeutung gewonnen, und am wenigsten kann es

der Priesterschaft dieses Tempels am Herzen gelegen haben, die geschichtlichen Ansprüche der andern zu verzeichnen." (S. 659); anderseits darf die Entstehung einer derartigen Schrift nicht schon in den Anfang der Königszeit hinaufgerückt werden, denn „die gefeierten älteren Heiligtümer des Landes mussten durch den neuen Tempel schon von ihrem Ansehen verdrängt, die Konsolidirung des Levitenstammes musste vollzogen, die hierarchische Ordnung des Personals am Tempel und die Einzelheiten der an demselben geltenden Einrichtungen und Bräuche schon ausgebildet und Generationen hindurch in Geltung und durch Alter geheiligt gewesen sein, ehe Jemand daran denken konnte, diese Verhältnisse und Ordnungen mit so fester, sicherer Hand zu zeichnen und sie in die Mosezeit selbst zurückzuverlegen; und wie der Gesetzesentwurf des Verfassers auf eine längere Entwicklung der Dinge seit Salomo schliessen lässt, so setzt auch der von ihm aufgestellte Geschichtsabriss ein ziemlich fortgeschrittenes Stadium der Sagengestaltung, ja eine Art Abschluss derselben voraus." (S. 660). Anderseits kann A nicht jünger sein als D: sonst müsste er sich zu D in bewussten Gegensatz gestellt haben, wovon sich bei A keinerlei Spur nachweisen lässt, und wenn zuzugeben ist, dass durch prophetische Stellen aus dem achten Jahrhundert die Existenz von A nicht sicher erwiesen werden kann, so ist ebenso wenig seine Nichtexistenz damit bewiesen, da ein Buch rein priesterlicher Tendenz in prophetischen Kreisen ganz wohl unbeachtet und unbenützt bleiben konnte. Die Gründe, welche für ganz späte, nachexilische Abfassung von A geltend gemacht worden sind, sucht Dillmann S. 667 fg. zu entkräften, nachdem sich ihm festgestellt hat, dass die Sprache von A durchaus nicht das Gepräge nachexilischer Zeit an sich trage. Als mutmassliche Entstehungszeit für A nimmt er etwa 800 v. Chr. an (S. 666).

An die Besprechung der einzelnen Quellenschriften reiht sich am Schlusse (S. 671 fg.) die, freilich nur in allgemeinen Umrissen mögliche Beantwortung der Fragen: wann und wie entstand der Hexateuch, welche Stadien hat seine Redaktion durchlaufen? Ausgehend von Neh. 8—10 hält Dillmann zunächst daran fest, dass jenes Gesetzbuch Esras, auf welches das Volk verpflichtet wurde, nicht blos den priesterlichen, sondern auch den deuteronomischen Teil des Pentateuch sammt Ex. 20—23. 34 enthielt, d. h. eben der Gesammtpentateuch war. Dafür, dass später noch einige neu entstandene Gesetze (wie Ex. 30,11—16. Lev. 27, 32 fg. u. a) hineingetragen worden seien, liegen keine sicheren Beweise vor: die in Neh. 10 liegenden Schwierigkeiten erklären sich befriedigend in anderer Weise (S. 674). Formelle und redaktionelle Aenderungen dagegen können auch später noch vorgenommen worden sein. Wenn dieses Gesetzbuch dem Volke

etwas Neues war, so ist das nur in dem Sinne zu verstehen, dass man ein Gesetzbuch, in welchem alles, sowohl D wie die priesterlichen Gesetze, beisammen stand, bis dahin nicht gekannt habe.

Dass D zuerst nur mit B C (= J E) vereinigt war und A nachher eingefügt wurde, gibt Dillmann nicht zu; vielmehr seien deuteronomische Zusätze und Aenderungen auch in A-Texten zu finden (am Schlusse des Deuteronomium und im Buche Josua), die Tätigkeit von R^d habe sich nicht blos auf B C, sondern A B C erstreckt, d. h. A sei schon vor der deuteronomischen Bearbeitung mit B C verbunden gewesen. Ferner lasse sich nicht nachweisen, dass B und C schon zu einer einheitlichen Schrift zusammengefügt waren, bevor A ihnen einverleibt wurde; auch D habe B und C noch als besondere Schriften vor sich gehabt und erst nachher seien A B C zusammengearbeitet worden, nicht in verschiedenen Stufen und von zwei Harmonisten, sondern gleichzeitig von einem. Wenn auch im Einzelnen vieles ungewiss und unausgemacht bleiben müsse, so stelle sich im Allgemeinen doch als sicher heraus, dass die Zusammenarbeitung von A B und C der erste Schritt zur Sammlung des Hexateuch gewesen sei, wobei A mit seinem schematischen und chronologischen Fachwerk und seiner ausführlichen Darstellung der Mose-Josua-Ordnungen die Grundlage gebildet habe; von den zwei andern Quellenschriften habe der Sammler die judäische (C) mit ihrem feineren und reineren Lehrgehalt weit mehr benützt als die auf dem Standpunkt grösserer religiöser und gottesdienstlicher Freiheit stehende nordisraelitische (B). Diese erste Sammlung könne kaum vor 600 stattgefunden haben, da D nicht A B C als Ganzes sondern die betreffenden Schriften einzeln benutzt habe. Dennoch und trotz der deuteronomischen Farbe einiger Stellen in Gen., Ex. und Num. müsse zwischen R und R^d unterschieden werden, d. h. nicht derselbe Redaktor (R), welcher A B C zu einem einheitlichen Ganzen gestaltete, habe auch D damit verbunden. Letztere Redaktionsarbeit, durch welche A B C mehrfach nach D korrigirt, der ursprüngliche Bestand von D vorn und hinten vermehrt und die Zusammenordnung der einzelnen Abschnitte da und dort verändert wurde, müsse der Hand eines andern (R^d) zugeschrieben werden und aus Deut. 4,28–31 und 29,21—30,10, sowie aus Berührungen mit Jeremia und Ezechiel ergebe sich, dass R^d seine Arbeit in der Zeit des Exils vollzogen habe. Neben dem so entstandenen Kodex habe in jener Zeit die Gesetzessammlung S noch für sich bestanden und mit ihr allerlei priesterliche Toroth älteren und jüngeren Datums und die Möglichkeit, dass die Aufzeichnung solcher vereinzelter Toroth auch in jener Zeit noch vermehrt und fortgesetzt worden sei, könne zugegeben werden, aber verkehrt sei es, die schriftliche Fixirung des Kultusrituals überhaupt erst im Exile

beginnen zu lassen. Es galt nun schliesslich noch, alle diese Gesetzesaufzeichnungen unter einen Hut zu bringen, sie dem Volke verständlich und zugänglich zu machen, und so bestand denn die letzte Redaktionsarbeit, welche am Hexateuch vollzogen wurde, darin, dass man die Gesetzesschrift S, soweit sie nicht durch das schon in A B C Stehende überflüssig gemacht war, nebst einzeln umlaufenden priesterlichen Toroth darin aufnahm und zwar in den Zusammenhang der Bücher Ex., Lev., Num., nicht des Deut., da es zumeist Ergänzungen des priesterlichen Gesetzes oder diesem verwandte Bestimmungen waren (S. 687). Diese Schlussredaktion erfolgte nicht in Palästina, sondern in Babylonien, als Resultat der unter den dortigen Schriftgelehrten sich fortpflanzenden theoretischen Beschäftigung mit dem Gesetze. Wer der eigentliche Urheber dieser letzten Herstellung des grossen Gesetzbuches war, lässt sich nicht sicher bestimmen. „Besondere Gründe für die Annahme, dass sie Esra's Werk war, liegen nicht vor; viel wahrscheinlicher war sie das Werk eines ganzen Kreises von Gesetzesgelehrten und zugleich Sache einer längeren Arbeit," und diese Arbeit setzte sich im Kleinen und Einzelnen (Feststellung, Glättung und Ausfeilung des Textes) auch über die Zeit Esra's hinaus noch fort, wie aus den zahlreichen Abweichungen von Sam. und LXX gegenüber dem hebräischen Texte ersichtlich ist.

Die eben gegebene Uebersicht über Inhalt und Ergebnis der beiden Hauptwerke, welche in jüngster Zeit auf dem Boden der Hexateuchkritik entstanden sind, zeigt an sich schon deutlich genug, wie weit die Meinungen auch über Hauptfragen zur Zeit noch auseinander gehen. Wer sich die Mühe nehmen will, These und Antithese aus diesen Werken zusammenzustellen, wird ein gar langes Verzeichnis anzulegen haben und die Zahl der Antithesen wird sich als grösser herausstellen als die der übereinstimmenden Thesen. Aber die Hoffnung, dass allmählig sich eine gewisse Verständigung anbahnen, eine Synthese der beiden Standpunkte vollzogen werden könne, ist damit nicht ausgeschlossen. Ueber Zahl und Beschaffenheit der dem Hexateuch zu Grunde liegenden Quellenschriften ist man in der Hauptsache einig geworden, und die Fragen, ob J judäischen oder nordisraelitischen Ursprunges sei, ob J für E oder E für J die Grundlage gebildet oder ob erst ein Dritter die verbindende Hand über beide gelegt habe, sind im Verhältnis zur Grösse des ganzen Problems immerhin untergeordneter Natur; sie bleiben auch jetzt noch diskutirbar und werden es noch lange bleiben. Dass es je gelingen werde, die einzelnen Erzählungsbestandteile bis auf jeden Vers, jeden Satz und jedes Wort klar und sicher auseinander zu legen und das in Fragmente zerstreute Ganze der ursprünglichen Quellenschriften lückenlos zu rekonstruiren, ist von vornherein unmöglich, und kein Verständiger

wird der literarischen Kritik wegen dieser Schranke ihrer Leistungsfähigkeit die Berechtigung absprechen und ihr Bemühen, das von ihr Vermutete auf einen möglichst hohen Grad von Wahrscheinlichkeit oder relativer Gewissheit zu bringen, als ein nutzloses bezeichnen wollen. Unbestreitbar ist bei alledem, dass die literarische Kritik die Detailarbeit der Quellenscheidung schon jetzt mit einer viel grösseren Genauigkeit und Sicherheit vollzieht als vor 30 oder 20 Jahren, und dass die Zahl derjenigen, welche eine derartige Kritik für verfehlt oder zwecklos halten, immer kleiner wird. Heute steht aber nicht mehr das Problem der Quellen*scheidung*, auf welches die Arbeit der Kritik lange Zeit fast ausschliesslich gerichtet war, im Vordergrund, sondern weit mehr das andere, wie die *Zusammenfügung* der ausgeschiedenen Quellenschriften in ihrer *Zeitfolge* zu denken, die Komposition des Hexateuch positiv zu rekonstruiren sei und dass bei diesem positiven Aufbau, wo Plan und Richtmass selbst für das Fundament erst gesucht werden müssen, die Hände der Kritiker in sehr verschiedener Weise arbeiten, liegt in der Natur der Sache. Um das *Zeitalter* der einzelnen Quellenschriften, vor allem der *priesterlichen*, dreht sich der grosse Meinungskampf unserer Tage, und mit der Frage, wie im Pentateuch Schicht um Schicht auf einander gelegt worden sei, hängt dann freilich unsere ganze Auffassung von der geschichtlichen Entwicklung der alttestamentlichen Religion auf's engste zusammen.

In zwei Hauptbahnen bewegt sich diese Entwicklung, einer geistig freiern, den unmittelbaren Antrieben eines lebendigen Gottesbewusstseins folgenden, durch die von religiösen Charakteren ausgehende, persönliche Einwirkung bestimmten, und einer gleichmässiger fortlaufenden, an äussere Formen, Kultushandlungen u. dgl. gebundenen und durch die Autorität der von Amts wegen diese Handlungen vollziehenden Personen geregelten, mit andern Worten: einer prophetischen und einer priesterlichen. Ist ein zeitliches *Nebeneinander* dieser zwei Bahnen denkbar, oder nötigen uns logische Konsequenz und geschichtliche Analogie zur Annahme eines zeitlichen *Nacheinander?* Haben wir es mit zwei Geistesrichtungen zu tun, die ungefähr gleichzeitig auf ein und demselben Boden entstehen, nebeneinander fortbestehen und mit einander im Kampfe liegen konnten, bis die eine erlahmte, die andere aber, erstarkend und durch die Macht der Verhältnisse gehoben, mehr und mehr die Oberhand gewann, oder sind es zwei Richtungen, die einander zeitlich ablösten, so dass zuerst nur die eine und nachher in entgegengesetztem Sinne die andere bestimmend und massgebend auf das Leben und die Geistesentwicklung des Volkes einwirkten? Das sind die Hauptfragen, von deren Beantwortung die Stellung des Kritikers zu den Pentateuchproblemen

zumeist abhängt. Die von Reuss, Graf u. s. w. geführte Schule stellt sich entschieden auf die letztere Seite und ihre Stellung ist insofern eine günstige, als die überaus spärlichen Zeugnisse, die von den Zuständen und vom geistigen Leben des israelitischen Volkes aus vorexilischer Zeit uns erhalten sind, fast alle der prophetischen oder unter prophetischem Einfluss entstandenen Literatur angehören, während die nachexilische Literatur ebenso deutlich unter dem dominirenden Einfluss der priesterlichen Richtung steht. Das Schema der ganzen Entwicklung wird bei der Annahme eines solchen Nacheinander durchsichtiger, einfacher, glatter und die logische Folgerichtigkeit, mit der der Verlauf einer solchen geradlinigen Entwicklung beschrieben werden kann, hat etwas Bestechendes und Fesselndes. Aber das logisch Zutreffende und schön Zusammenhängende ist nicht immer auch das der Wirklichkeit Entsprechende, geschichtlich Wahre. Die Linie, nach der die Entwicklung des inneren Lebens und der äusseren Zustände eines Volkes verläuft, ist weit häufiger eine verkrümmte, seitlich ausbiegende, etwa einmal rückwärts, dann wieder stossweise vorwärts sich bewegende, als eine gerade, ohne Rückstösse und Seitensprünge einem bestimmten Ziele zustrebende. Wenn wir annehmen, dass schon in vorexilischer Zeit auch die priesterliche Richtung sich zu befestigen und Einfluss auf das Volksleben zu gewinnen suchte, dass dieses Streben auch in einer eigenartigen, zunächst auf gesetzliche Aufzeichnungen gerichteten Literatur sich Ausdruck und Geltung zu verschaffen suchte, und dass die prophetische Literatur sich zum Teil an diesem Gegensatze herausgebildet, gekräftigt und vertieft habe, so wird das Bild der vorexilischen Zeit allerdings in mancher Hinsicht komplizirter und ungleichmässiger werden, aber was es an Einseitigkeit und Uebersichtlichkeit einbüsst ist vielleicht ein Gewinn an historischer Treue.

Dass die neuere Kritik das Pentateuchproblem fest und kräftig angepackt, seine Tragweite klargestellt, die Zielpunkte der Forschung scharf in's Auge gefasst, viele alte Irrtümer beseitigt und die wissenschaftliche Arbeit von manchem ausgetretenen Geleise weg auf neue Bahnen, wo auf wirkliches Fortschreiten eher zu hoffen ist, geleitet hat, wird jeder Unbefangene zugeben. Die Eigenart der verschiedenen Quellenschriften ist richtiger erkannt worden; der nüchterne und feierliche Lapidarstil der einen Quellenschrift gilt nicht mehr wie ehedem als Beweis ihres hohen Alters, in ihrem chronologischen und genealogischen Fachwerk erkennt man nicht mehr wie ehedem ohne weiteres den Stempel geschichtlicher Treue; an Stelle der falschen Bezeichnung „*Grundschrift*" ist die richtigere „*Priesterschrift*" oder „*Priesterkodex*" fast allgemein angenommen worden, und die Ansicht, dass Sage und älteste Geschichte des Volkes von J und E poetischer,

ursprünglicher, volkstümlich echter erzählt werden als von P, findet immer mehr Zustimmung; ebenso ist die Meinung, dass dem Deuteronomiker der Tetrateuch, d. h. die Gesammtheit der übrigen Quellenschriften, zu einem Ganzen verbunden, schon vorgelegen habe und dass die Verbindung des Deuteronomium mit dem Tetrateuch die letzte Redaktionsstufe gewesen sei, aus welcher dann unser Pentateuch, beziehungsweise Hexateuch hervorging, von den Meisten als unhaltbar erkannt worden und im Zusammenhang damit steht eine richtigere Einsicht in die Entstehungsgeschichte der Priesterschrift, nämlich dass diese nicht zu irgend einer Zeit mit einem Male fertig geschrieben worden sein könne, sondern als Niederschlag einer durch Jahrhunderte sich fortsetzenden Tätigkeit zu betrachten sei, als eine Art Krystallisationsprodukt, das, nachdem einmal ein fester Kern mit bestimmten Formen und Linien sich gebildet hatte, in neuen Ansätzen gleichartiger Bildung fortwuchs, mit andern Worten, dass wir in P nicht die Gesetzesarbeit eines Einzelnen, sondern eines Standes, einer „Schule" besitzen, und dass erst die bleibend feste Organisation dieses Standes, wie sie nach dem Exile sich gestaltete, jene Gesetzesarbeit zum Abschluss kommen liess. Je mehr man den Inhalt der priesterlichen Gesetze zum Gegenstande genaueren Studiums machte, um so mehr stellte sich die Notwendigkeit heraus, einzelne Gruppen aus der ganzen Masse auszuscheiden, die Entstehung dieser Gruppen auch der Zeit nach aus einander zu halten und innerhalb derselben die späteren Zusätze vom ursprünglichen Kern zu unterscheiden. Die deutlichst erkennbare Gruppe dieser Art ist die Gesetzessammlung 17—26, mag man sie nun mit Ez. (Ezechielische Gesetzgebung), H (Heiligkeitsgesetz), S oder P^1 bezeichnen. Hierin trifft mit *Dillmann* auch *Kuenen* zusammen, wenn er diesem Gesetze nebst einigen nächst verwandten auch eine zeitliche Priorität zuerkennt; ähnlich *Horst* (s. o. S. 59), der sie als ältere, schon vorhandene Gesetze von Ezechiel gesammelt werden lässt, und in einem Aufsatze in Z a W (1884 S, 112 fg.) „zur Charakteristik und Geschichte des Priesterkodex und Heiligkeitsgesetzes" geht auch *Wurster* darauf aus, einen Kern von älteren Gesetzen aus Q auszuscheiden, die Möglichkeit zugebend, dass Stücke aus Lev. 11—15. 1—7 schon im neunten und achten Jahrhundert fixirt worden seien. Die weitere Reihenfolge der Gesetzessammlungen ist für ihn Dt., Ez. (cap. 43—48), H und Q. Diese genauere Unterscheidung einzelner Gruppen und Stufen innerhalb der grossen priesterlichen Schrift, die sachliche und zeitliche Abgrenzung ihrer einzelnen Bestandteile wird noch lange Zeit ein Hauptgegenstand wissenschaftlicher Prüfung und Diskussion bleiben und gerade auf diesem Boden wird eine etwelche Verständigung und Annäherung der beiden Parteien am ehesten sich anbahnen können.

Dass die letzte Schicht dieser Gesetze, wie sie hauptsächlich in den auf genaue Scheidung zwischen Priestern und Leviten abzielenden Gesetzen im Buche Numeri, sowie in den Opferlisten Num. 28. 29 u. 15 vorliegt, erst in nachexilischer Zeit sich angesetzt habe, dass daher auch die Schlussredaktion des Hexateuch, die Verbindung von P mit J E D erst in nachexilischer Zeit erfolgt und mit dem Wirken Esra's in Beziehung zu bringen sei, ist nach meiner Ueberzeugung wohl vereinbar mit der Ansicht, dass die Aufzeichnung von Heiligkeits- und Priestergesetzen schon vor Ezechiel und vor dem Deuteronomium begonnen worden und dass im Besondern der mit Lev. 26 abgeschlossene Gesetzeskodex seinem Hauptteile nach vorexilischen Ursprunges sei. Diese Ansicht näher auszuführen und zu begründen, ist mir an diesem Orte nicht möglich, und ich weiss wohl, dass ein in solcher Allgemeinheit abgegebenes Urteil an sich noch keinen Wert hat, ich habe es nur ausgesprochen, weil es mir geboten schien, ein derartiges Referat nicht abzuschliessen, ohne wenigstens mit einigen Worten anzudeuten, zu welcher Auffassung meine eigene Beschäftigung mit diesen Fragen mich geführt hat. In vielen Punkten treffe ich mit *Kittel* (s. o. S. 38 fg.) und *Baudissin* („Der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft", Vortrag. Giessen 1885) zusammen.

Mit dem Pentateuchproblem im nächsten Zusammenhange steht die Untersuchung über die geschichtlichen Bücher des alten Testaments. Die Fragen: welche Quellenschriften liegen hier zu Grunde? wann und wo sind sie zusammengefügt worden? wie erklärt sich die Verschiedenheit dieser Quellenschriften und welche Veränderungen hat die ausgleichende Redaktion mit ihnen vorgenommen? kehren in ähnlicher Weise wie dort wieder, und da der Gegensatz prophetischer und priesterlicher Auffassung uns auch hier entgegentritt, so lag es von vornherein nahe, beide Probleme mit und neben einander zu behandeln. Nach dem Vorgange von *Graf* hat dies auch *Wellhausen* getan, nämlich im zweiten Hauptabschnitt („Geschichte der Tradition") seiner Prolegomena Charakter und Entstehungsart der geschichtlichen Bücher geschildert und eine detaillirtere Durchführung dieser Untersuchungen in Beziehung auf die Bücher Richter, Samuels und Könige der vierten Auflage von *Bleeks* Einleitung einverleibt. Eine Menge neuer Anregungen sind auch von diesen, durch energisches Anpacken und scharfsinniges Zergliedern der Probleme sich auszeichnenden Untersuchungen ausgegangen, wie namentlich die in der Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft erschienenen Aufsätze von *Meyer* (Kritik der Berichte über die Eroberung Palästinas. I. 117 fg.), *Budde* (Richter und Josua, VII. 93 fg.), *Stade* (Zur Entstehungsgeschichte des vordeuteronomischen Richterbuches, I, 339 fg., über

Salomos Bauten III, 129 fg., über Richter 14, IV, 250 fg., 2 Könige 10–14, V, 275 fg. u. a.), *Kamphausen* (Philister und Hebräer zur Zeits Davids, VI, 43 fg. Neuer Versuch einer Chronologie der hebr. Könige, III, 193 fg., weiter ausgeführt: Die Chronologie der hebr. Könige. Bonn 1883), *Böhme* (über Richt. 21, V, 30 fg. und Richt. 6 u. 13, V, 251 fg.), *Hollenberg* (zur Textkritik des Buches Josua und der Richter, I. 97 fg.) und sodann die Darstellung, welche von der Richter- und Königszeit *Stade* (Geschichte des Volkes Israel) gegeben hat, beweisen. Als wichtige Bereicherung der exegetischen Literatur nenne ich besonders noch die zweite Auflage des Kommentars zum Buch der Richter und Ruth, die *E. Bertheau*, einer der Begründer des „kurzgefassten exegetischen Handbuchs zum alten Testament" selber noch besorgen konnte (1883), an der ersten, 1845 erschienenen Auflage nicht nur nachbessernd, sondern im Einzelnen wie im Ganzen auch tiefer eingreifend und umgestaltend, mit sorgfältiger Benutzung des grössten Teils der seither hinzugekommenen Literatur.

Auch die Behandlung der *prophetischen* Bücher des alten Testaments ist in den letzten Jahren durch die auf dem Boden der Pentateuchkritik entstandene Bewegung vielfach beeinflusst worden. Der Meinungsstreit über das Zeitalter des Priesterkodex führte von selbst dazu, die Stellung Ezechiels zu letzterem schärfer in's Auge zu fassen. Dies hat namentlich *R. Smend* in dem Kommentar, der 1880 an Stelle des seiner Zeit (1847) von Hitzig nach ganz andern Gesichtspunkten bearbeiteten getreten ist, getan und in der Auslegung der Schlusskapitel den Beweis zu führen gesucht, dass Ezechiel nicht vom Priesterkodex abhängig, sondern das Verhältnis als ein umgekehrtes aufzufassen sei, in der Weise, dass Ezechiel zwischen Dt und P C gestellt und als Anfänger und Begründer der im Priesterkodex durchgebideten Geistesrichtung des Judentums verstanden werde. Von ganz anderem Standpunkte aus ist *C. H. Cornill* (Der Prophet Ezechiel. Vortrag 1882) zum begeisterten Lobredner dieses Propheten geworden; ihm gilt Ezechiel als der interessanteste aller israelitischen Propheten, der an heiligem Ernst und tiefer Frömmigkeit keinem andern nachstehe, der die Grundfragen jeder Religion, nämlich das Verhältnis von Sünde und Gnade, von Gottes strafender Gerechtigkeit und verzeihender Barmherzigkeit tiefer als alle andern erfasst habe und eine gewisse Geistesverwandtschaft mit dem Apostel Paulus habe (S. 37), wie denn auch sein Buch ein vollendetes Kunstwerk sei, an Grossartigkeit der Anlage und an Sorgfalt der Durchführung dem Buche Hiob vergleichbar (S. 4). Wenn solchem Urteile nur Wenige zustimmen werden, so werden dagegen Alle dem Genannten dankbar sein für die liebevolle und ausdauernde Sorgfalt, die er dem Studium

des schwierigen und vielfach verdorbenen Textes dieses Prophetenbuches gewidmet hat, um denselben, namentlich mit Hülfe der genau verglichenen und in den Prolegomena (S. 1—175) auf ihren Wert und Charakter eingehend geprüften alten Uebersetzungen, kritisch wiederherzustellen. Mit dem „Buche des Propheten Ezechiel" (Leipzig, 1886) wünschte *Cornill* zu zeigen, welche Vorarbeiten vorausgegangen sein müssen, ehe man sich an's Kommentiren machen darf; er wollte das Buch Ezechiels so bearbeiten, wie ein geschulter klassischer Philologe einen griechischen oder lateinischen Autor ediren würde. Die kritischen Grundsätze, von denen er dabei ausging, sind wohl erwogene und durch keine Nebenrücksichten bestimmte; die Anwendung derselben wird freilich im einzelnen Falle Manche zu anderen Resultaten führen und nicht Jeder wird die LXX so günstig beurteilen und ihr eine solche Bedeutung für Herstellung eines richtigeren Textes zuerkennen, wie Cornill getan hat (vgl. dagegen besonders *Kamphausen* „Bemerkungen zur alttestamentlichen Textkritik" in den theologischen Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein 1886), aber das Verdienst seiner Arbeit wird dadurch nicht geschmälert, und die Forderung, dass jede Textkritik und jeder Versuch einer kritischen Textausgabe eines alttestamentlichen Buches eine solche umfassende Benutzung der unmittelbar aus dem Urtext entstandenen alten Uebersetzungen als ältester Texteszeugen zur Grundlage haben sollte, bleibt eine völlig berechtigte. Eine ähnliche Vorarbeit kleineren Umfanges, nur auf LXX gerichtet, hatte schon vorher (Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft III und IV) *K. Vollers* für die kleinen Propheten geliefert und in jüngster Zeit (1887) hat nun auch *V. Ryssel* seine „Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha" veröffentlicht, welche Vorläufer eines Kommentars sein und alles behandeln sollen, was mit der Auslegung an sich nichts zu tun hat, aber getan werden muss, ehe die Auslegung selbst beginnen kann. Ueber die Bedeutung der alten Uebersetzungen für die Herstellung eines ursprünglicheren Textes der prophetischen Bücher urteilt Ryssel allerdings ganz anders, nämlich weit ungünstiger als Cornill: speziell für Micha bestreitet er (S. 4 u. 5) den textkritischen Wert dieser Uebersetzungen sogar gänzlich und will nur auf dem Wege der freien Konjekturalkritik den hebräischen Text zu reinigen unternehmen, aber er hat sich die Mühe nicht verdriessen lassen, das zu Gebote stehende Material möglichst vollständig zu durchmustern und die bisher gemachten Vorschläge zur Textverbesserung, soweit sie irgendwie von Bedeutung waren, zu berücksichtigen. Der zweite Teil (S. 199 fg.) seiner Voruntersuchungen ist der Authentie des Textes gewidmet, und zwar sowohl einzelner Verse wie ganzer Abschnitte, nämlich Cap. 4 und 5 einerseits, Cap. 6 und 7 anderseits.

An letztere hatte *Stade* das in seiner Abhandlung über Sach. 9—14 (Deuterosacharja, Z. a. W. I, 1 fg. II, 275 fg.) geschliffene kritische Messer gelegt und wie dort so hier überall Spuren nachexilischer Abfassung gefunden, so dass der Spruch zu fällen sei, das echte Michabuch habe nur aus Cap. 1—3 (mit Ausschaltung von 2,12. 13) bestanden, ausser Cap. 6 und 7 (Zeit Manasse's und 7,7 fg. des Exils) sei auch Cap. 4 und 5 von demselben abzutrennen; ein dem Deuterosacharja, einem der von Ezechiels Ideen lebenden Epigonen, geistesverwandter Verfasser habe zunächst wegen des drohenden und düsteren Inhaltes von Cap. 1—3 die Abschnitte 4,1—4. 11—14; 5,1—3. 6—14 angehängt und ein noch Späterer, der diese Anhängsel für echt hielt, habe dieselben durch Einsetzung von 4,5—10; 5,4. 5. wieder überarbeitet, um sie mit dem Geschichtsverlaufe und der Entwicklung der Weissagung auszugleichen (ebendaselbst I, 161 fg. und III, 1 fg. IV, 291 fg.). Dem gegenüber verteidigt Ryssel die Echtheit der betreffenden Abschnitte, auch des Schlussabschnittes 7,7 fg. Auf diese weitgreifenden kritischen Fragen genauer einzugehen ist an diesem Orte nicht möglich; erwähnt sei nur noch, dass *Stade* seine Bemühungen, alles, was gewissen Voraussetzungen über Charakter und Umfang der vorexilischen Literatur im Wege steht, zu eliminiren, auch an andern Abschnitten, wie Jes. 32 und 33; Hab. 2,9 fg. und 3 fortgesetzt hat und dass *Smend* für den rätselhaften Abschnitt Jes. 24—27 die Erklärung gefunden zu haben glaubt durch die Annahme, dass diese Kapitel ein apokalyptisches Gemälde aus dem vierten Jahrhundert seien. Die Kommentare von *A. Scholz* (Professor in Würzburg) zu Hosea (1882) und Joel (1886) sind ein erfreuliches Zeichen, dass wissenschaftliche Auslegung des alten Testamentes auch auf dem Boden der katholischen Kirche noch gewagt werden kann. — Unter den durch deutsche Wissenschaft angeregten englischen Arbeiten ist neben denen von *Robertson Smith* (the old testament in the Jewish church und the prophets of Israel 1881 und 1822) vor allem der Jesaja-Kommentar von *Cheyne* zu nennen, dessen Gediegenheit schon durch die einfache Tatsache bewiesen ist, dass er in kurzer Zeit drei Auflagen erlebt hat.

Ueber die Literatur zu den *poetischen* Büchern des alten Testamentes will ich mich kurz fassen, da der Raum, den ein solches Referat beanspruchen darf, ohnehin schon überschritten ist. Zu den *Psalmen* sind ausser einzelnen Monographien *(Grill,* der 68. Psalm, mit besonderer Rücksicht auf seine alten Uebersetzer und neueren Ausleger erklärt, 1883. *Bäthgen,* der textkritische Wert der alten Uebersetzungen zu den Psalmen, Jahrbücher für protest. Theologie, 1882, S. 405 fg. 593 fg. *Giesebrecht,* über die Abfasssungszeit der Psalmen, Z. a. W. I, 276 fg.) erschienen die Kommentare von *Delitzsch* (4. Auflage 1883, in welcher der Kritik einige nicht unwesentliche

Zugeständnisse gemacht werden (s. zu Ps. 77. 78. 81. 90. u. a.) und von *Grätz* (1882 und 1883), welch' letzterer von der Konjekturalkritik einen sehr ausgiebigen, aber nicht eben zuverlässigen und Vertrauen erweckenden Gebrauch gemacht hat. Für die 7. Lieferung des „Kurzgefassten exegetischen Handbuchs zum a. T." hat *Nowack* die *Sprüche* Salomos von Bertheau und den *Prediger* von Hitzig neu bearbeitet (1883), jedoch nur in den Vorbemerkungen selbständig umgestaltend eingegriffen; in der Auslegung selbst ist die ursprüngliche Vorlage so viel wie möglich beibehalten, immerhin an vielen Stellen beträchtlich erweitert worden. Das Buch *Hiob* hat der greise aber immer noch rüstige *G. Studer* 1881 den Geistlichen und gebildeten Laien verständlicher zu machen und seinen Inhalt mit den unsere Zeit bewegenden religions-philosophischen Fragen geistreich in Beziehung zu bringen gesucht, zugleich die Gelegenheit benutzend, die in den Jahrbüchern für protestant. Theologie 1875 und 1877 von ihm veröffentlichten kritischen Ansichten über Entstehung und Komposition des Buches Hiob tatsächlich zu begründen und zu rechtfertigen. Dass das Rätsel der Komposition des Buches Koheleth durch die seltsam kühne und mit grosser Zuversicht vorgetragene Hypothese *Bickells* (die 22 Blätter, auf denen das Buch geschrieben worden, seien durch falsches Zusammenlegen und Ineinanderschieben in eine verkehrte Reihenfolge gekommen, vgl. „der Prediger über den Wert des Daseins", Wiederherstellung des bisher zerstückelten Textes, Uebersetzung und Erklärung von G. Bickell 1884), wirklich gelöst worden sei, werden Wenige glauben, und des eben Genannten Versuch (Carmina veteris testamenti metrice und „Dichtungen der Hebräer", zum ersten Male nach dem Versmasse des Urtextes übersetzt 1883), die hebräische Metrik nach dem Muster der syrischen zu verstehen und die Silbenzählung als durchgehendes Gesetz derselben nachzuweisen, wird bis jetzt ebenfalls nicht sehr Viele überzeugt haben. Das Beste und Zuverlässigste, was über metrischen Zuschnitt hebräischer Dichtung geschrieben worden, ist der Aufsatz von *Budde* über das hebräische Klagelied (Z. a. W. II, 1 fg. und III, 299 fg.).

Hiemit schliesse ich für diesmal meine Berichterstattung. Das Gebiet der biblischen Geographie habe ich absichtlich ganz bei Seite gelassen, da die in der Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins erscheinenden ausführlichen Jahresberichte *Socins* Jedem zugänglich sind. Von Geschichte und biblischer Theologie ausführlicher zu reden, wird sich später Gelegenheit bieten, wenn *Stade*'s Geschichte vollendet vorliegen und eine in Aussicht stehende Bearbeitung der biblischen Theologie vom Standpunkte der neuen kritischen Schule aus erschienen sein wird. Die Herausgabe des von *Aug. Kayser* hinterlassenen Kollegienheftes über die Theologie des alten Testamentes (Strassburg

1886) bietet zu eingehender Besprechung keinen Anlass, da genanntes Heft zu sehr den Charakter eines unfertigen Entwurfes trägt und besser ungedruckt geblieben wäre

Bücherschau

der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz.

Die Grundwahrheiten des Christenthums, *mit besonderer Rücksicht auf die kirchlichen Feste,* dargestellt von *Emanuel Stingelin.* 646 S. Preis 10 Fr.

Es ist eine Summa theologiae in losem Rahmen und gemeinfasslicher Darstellung, welche uns hier geboten wird. Der Verfasser, ein schweizerischer Geistlicher, hat einen Standpunkt gewonnen, auf welchem ihm im Widerspiel der theologischen Meinungen für die religiösen Bedürfnisse seines Gemüthes und die Ansprüche des Verstandes gleichmässige Befriedigung — unter den Kämpfen der Parteien aber die erwünschte sittliche Freiheit und Festigkeit zu Theil geworden ist. Diesen Standpunkt auch andern zu zeigen und als den in religiöser und sittlicher Hinsicht besten zu empfehlen, ist die Absicht dieses Buches. — Nach einer „Eröffnung", welche von Recht und Unrecht der Parteiung im religiös-kirchlichen Leben und von dem gemeinsamen Grunde aller Parteien handelt, folgt unter dem Titel „das Wesen des Protestantismus" eine im Ganzen wohlgelungene Charakteristik der für die protestantische Theologie der Gegenwart besonders wichtig gewordenen geistigen Erscheinungen, wobei es freilich zu einer einheitlichen und klaren Bestimmung des Wesens des Protestantismus nicht kommt (Stellen wie S. 35/36 und S. 76 stehen zum mindesten unvermittelt neben einander). Die reichste Frucht der theologischen Gedankenentwicklung im Protestantismus erkennt der Verfasser in den Werken A. E. Biedermann's. — Das dritte Kapitel handelt von der heiligen Schrift, das vierte von Religion, Offenbarung und Glaube, das fünfte vom Wesen und Walten Gottes, das sechste von der Bestimmung und Entwicklung des Menschen. In Kapitel 7—13 folgt der Verfasser dem christlichen Festcyklus und bespricht demnach nach einander Advent, Weihnachten, Epiphanie, Passion, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten. Kapitel 14 redet von der christlichen Hoffnung, während das Schlusskapitel (15) die Aufgaben der Kirche und die Mittel zu ihrer Lösung bespricht. — Diese Eintheilung empfiehlt sich durch praktische Brauchbarkeit; der Laie, welcher über religiöse Fragen nachdenkt, der praktische Geistliche, welcher den Bewegungen in der Schultheologie ferner steht, wird jeweilen am ehesten durch die kirchlichen Feste zu erneuter Prüfung seiner theologischen Gedanken veranlasst; da findet er denn alles gesuchte beisammen. Eine ausführliche Inhaltsangabe am Anfang, sowie ein Bibelstellenregister und ein sorgfältiges alphabetisches Sachverzeichniss am Schluss unterstützen die rasche Orientirung auf's Beste. — Dagegen dürfte die bezeichnete Anlage des Werkes die Weitschichtigkeit desselben mit veranlasst haben, welche viele vom zusammenhängenden Lesen des Ganzen zurückhalten dürfte; dazu macht sich nicht selten Schwerfälligkeit im Satzbau und allzu breite Darstellung bemerkbar. Indessen wird der Verfasser nie langweilig und nie phrasenhaft: er hat Gedanken und führt eine so bunte Fülle religionsgeschichtlichen, dogmengeschichtlichen, biblischen, archäologischen und praktischen Materials auf den Plan, dass man auf jeder Seite etwas lernen kann. Die Tendenz seiner Arbeit ist durchaus eine positive und er ist daher bemüht, die Frömmigkeit der Gemeinde, wie sie in der prosaischen und poetischen Literatur älterer und neuerer Zeit ihren Ausdruck gefunden hat, mit seiner theologischen Denkweise in Einklang zu setzen; dass ihm dies überall gelungen sei, wird ihm freilich ausserhalb der Biedermann'schen Schule kaum jemand zugeben. Die Darstellung ist lebendig und verräth den Antheil des Herzens und

ebenso gewinnt die unbeirrbare Aufrichtigkeit und unbestechliche Wahrhaftigkeit, welche nicht weniger als der wissenschaftliche Standpunkt an den trefflichen Lehrer erinnert.

Jener Standpunkt des Werkes ist durch den Hinweis auf Biedermann im Wesentlichen hinreichend charakterisirt; es will darthun, dass Biedermann mit seiner Theologie auch dem praktisch-religiösen Zweck der protestantischen Kirche am besten diene (S. 74). Doch ist Stingelin desswegen kein unselbständiger Nachtreter des genannten Theologen, sondern er hat sich die Stellungnahme an Biedermann's Seite überall durch selbständiges Nachdenken und mit eigenen Gründen klar gemacht, auch werden namentlich in den praktischen Partieen Gegenstände behandelt, für welche bei jenem keine direkte Wegleitung vorliegt: indessen weist doch das Buch kaum irgendwo über den prinzipiellen Standpunkt Biedermann's hinaus. Wir müssten also, um zu den dogmatischen Positionen von Stingelin's „Grundwahrheiten" Stellung zu nehmen, auf eine Kritik der Biedermann'schen Theologie eintreten, was leicht zu weit führen könnte. Nur wenige allgemeine Bemerkungen nach dieser Seite mögen hier ihre Stelle finden. Biedermann's Theologie ist nicht eine von denen, welche aus einem eigentlich religiösen Interesse entsprungen sind, wie etwa diejenige Schleiermachers oder Ritschls; ihm liegt das Problem vielmehr an der Grenze der Religion: in der Vermittelung des religiösen Gedankenganzen mit dem System des Welterkennens. Dabei acceptirt er das religiöse Gedankenganze einfach in seiner traditionellen dogmatischen Fassung, ohne zuvor ernstlich zu fragen, ob dasselbe religiös auch wirklich leiste, was es leisten möchte; vielmehr ist er davon ohne weiteres überzeugt, unter der Bedingung nämlich, dass seinem Inhalt die spekulativ-adäquate Form gegeben werde. Nicht auf die *religiöse*, sondern auf die *metaphysische* Fortbildung des Dogma kommt ihm alles an, und er glaubt jene mit dieser zugleich und nur in und mit dieser zu erreichen. So ist nicht nur seine Eschatologie und seine Gotteslehre, sondern auch seine Lehre von der Offenbarung, von Person und Prinzip in der Christologie und Soteriologie in seiner metaphysischen Forderung, geistige Dinge rein geistig zu fassen, begründet. Die treibende Frage seiner Dogmatik ist daher: was ist *möglich?* und die dabei waltende Voraussetzung: was möglich ist nach dem Kanon einer rationellen Metaphysik von den Aussagen des christlichen Bewusstseins, wie sie in der Kirchenlehre im wesentlichen richtig vorliegen, das ist auch wahr. Uns scheint die andere Frage: was ist *wirklich*, d. h. mit welchem *religiösen* Recht sagt das kirchliche Bewusstsein die Wirklichkeit dieses oder jenes Thatbestandes aus, und wie hängen diese Thatbestände kraft lebendiger Beziehungen (also religiös) zusammen, die erste und die eigentliche Hauptfrage der dogmatischen Wissenschaft zu sein. Und es ist uns ausgemacht, dass eine Theologie, welche diese Frage überspringt oder für bereits gelöst betrachtet und sich damit begnügt, das hergebrachte kirchliche System auf eine mit den Mitteln des allgemeinen theoretischen Erkennens gewonnene Metaphysik zu deuten, dem praktisch-religiösen Zweck der Kirche die Dienste nicht leisten kann, die Stingelin von der Biedermann'schen erwartet. Stingelin ist nun durchaus in derselben Problemstellung befangen wie Biedermann; darum sieht er mit diesem nur diejenigen Einwendungen gegen das Biedermann'sche System, welche gegen die Immanenzlehre gerichtet sind und gibt sich ihnen gegenüber redliche Mühe zu beweisen, dass religiös nichts verloren gehe durch die Umdeutung der persönlichen Verklärung Christi oder des Christen nach dem Tode in die geistig-religiöse Erhebung zu Gott innerhalb dieses Erdenlebens, während er beispielsweise nicht zu bemerken scheint, dass das religiöse Interesse an der geschichtlichen Offenbarung keinen Ersatz findet an der Lehre von der Offenbarung in jedem Menschengeist und die religiöse Schätzung der Person Christi (welche in der Lehre von seiner Gottheit ausgedrückt ist) verloren geht, wenn Christus als die geschichtliche Erscheinung eines „Prinzips" gefasst wird, zu welchem als solchem wohl ein sittliches aber kein religiöses Verhältniss möglich ist. Wir meinen damit im Allgemeinen angedeutet zu haben, warum die Biedermann'sche Dogmatik religiös ungenügend ist. Ein Schüler Biedermann's, der ohne Einsicht in die Gründe dieses Ungenügens, wenigstens ein instinktives Gefühl davon hätte, könnte demselben durch Anlehnung an die mystische Gedanken-

welt zu begegnen suchen und in der That wird Stingelin an einzelnen Stellen auf diesem Wege betroffen. (Ich denke besonders an die Stellen über das Gebet S. 191 ff., welche über Biedermann hinausweisen). — Aber auch *philosophisch* angesehen ist die Position Biedermann's — unseres Erachtens — weit davon entfernt, unumstösslich zu sein. Sie erscheint, geschichtlich betrachtet, als ein eigenthümlicher, aber — wie wir meinen — durchaus unglücklicher Compromiss zwischen den beiden philosophischen Hauptströmungen: der idealistischen und der empirisch-kritischen. Empirisch-kritisch ist der Gesichtspunkt, dass von den beiden Momenten alles Seienden, dem ideellen und dem materiellen, keines auf das andere reduzirt werden dürfe; idealistisch ist die damit anscheinend im Widerspruch stehende Ansicht, dass der absolute Grund der Welt reiner Geist sei und dass das menschliche Erkennen den Grund der Welt der Form nach adäquat zu erfassen vermöge. Diese Combination ungleicher Momente dient Biedermann dazu, sich den Pantheismus und den Determinismus vom Leibe zu halten, welche von dem consequenten Idealismus unabtrennbar sind, aber sie beraubt ihn zugleich des werthvollsten Gedankens des Idealismus, aus welchem er geschichtlich hervorgegangen ist, welcher seinen Kern und seine lebendige Wurzel bildet: wir meinen den Gedanken der geistigen Weltteleologie, den Gedanken, dass der Geist Zweck der Welt, die Materie allezeit nur Mittel sei. So hat Biedermann dem Idealismus das Herz herausgeschnitten. Und nicht weniger verhängnissvoll ist die Verstümmelung des empirisch-kritischen Gesichtspunktes, welche sich Biedermann zu Schulden kommen lässt. Also Geist und Materie sollen nicht aufeinander reduzirt werden; aber was ist Geist? Hier ist Biedermann nun wieder Idealist: Seele, Kraft, Gesetz — das alles ist Geist und unwillkürlich wird das eigentliche Wesen des Geistes in seine allgemeinste Erscheinungsform, also etwa in das Gesetz oder in die Kraft gesetzt. Und doch liegt auf der Hand, dass wir den Geist nur in der Form des Bewusstseins und zwar des menschlichen Bewusstseins kennen, dass also der persönliche Geist das zunächst und wahrhaft wirkliche in diesem Gebiete für uns sein muss. Man weiss, wie verhängnissvoll die Verleugnung des empirisch-kritischen Gesichtspunktes in diesem Begriff für die Biedermann'sche Theologie geworden ist. Wenn es wirklich die Aufgabe der thetischen Philosophie der Gegenwart ist, den idealistischen und den empirisch-kritischen Gesichtspunkt zu einem lebensvollen Ganzen zu vereinigen, so lässt sich aus einem zwiefachen Torso solches ganze nicht herstellen; man vergleiche einmal mit Biedermanns Versuch denjenigen Lotzes, der gerade die von Biedermann amputirten Glieder conservirt, dort die Teleologie des Geistes, hier den empirisch-kritischen Begriff des Geistes, wir an unserem Orte zweifeln keinen Augenblick, wo geschichtlich und systematisch angesehen das Recht ist. (Für weiteres sei auf meinen Aufsatz über Lotze in dieser Zeitschrift 1884 No. 4 und auf die Anzeige von Biedermann's Dogmatik ebenda 1885 No. 5 verwiesen). — Die philosophische Stellung Biedermann's repräsentirt somit eine gänzlich unhaltbare Vermittelung, welche seine Schüler lieber heute als morgen verlassen sollten. Dann wird aber eine Apologetik, die von Biedermann den wissenschaftlichen Kanon entlehnt, a limine in die Irre gehen. Und in der That kann auch über das Stingelin'sche Werk unser Urtheil kein anderes sein: wir stehen zu demselben, was die Grundgedanken betrifft, in durchgängigem Widerspruch. — Das hindert uns aber keineswegs, dankbar der daraus geschöpften mannigfachen Anregung und Belehrung zu gedenken und über den Ernst der darin niedergelegten Arbeit und über die darin zu Worte kommende wahrhaft edle Gesinnung unsere aufrichtige und herzliche Freude auszusprechen.

Das vorliegende Werk ist der Versuch eines praktischen Geistlichen, sich über die wissenschaftlichen Voraussetzungen und Consequenzen und über die Berechtigung seiner amtlichen Lehrverkündigung in umfassender Weise Klarheit und Gewissheit zu verschaffen. Dieses Unternehmen verdient als solches das rege Interesse aller Collegen. Wir haben nicht alle die Mittel des Verfassers und sind noch weniger alle berufen, unsern Befund der Oeffentlichkeit vorzulegen; aber das Ziel, das er sich gesteckt und dem er mit Festigkeit und Tapferkeit zugestrebt hat, muss doch uns allen vorschweben. Möge seine Arbeit vielen unter uns zum Antrieb in dieser Aufgabe werden, namentlich seinen

Parteigenossen, welchen sie der Natur der Sache nach am meisten bieten wird. *G. v. Sch.*

Conrad Wilhelm Kambli, Pfarrer in St. Gallen: *Die sozialen Parteien und unsere Stellung zu denselben.* — St. Gallen, Verlag von Huber & Co. (E. Fehr). 1887. — 509 Seiten

Als Herrn Pfarrer Kambli für den im Juni 1884 zu Murten stattgehabten schweizerischen Reformtag das Hauptreferat über das Thema: „Die Stellung des freien Christenthums zu den sozialen Parteien" übertragen wurde, da war man wohl allgemein einig darin, dass hiezu kein Berufenerer hätte auserwählt werden können. Das vorliegende Buch verdankt seine Entstehung diesem äussern Anstoss: als der Verfasser an die Ausarbeitung jenes Referates ging, wuchs ihm dasselbe zum Buche heran. Wenn es noch eines Beweises bedurft hätte, so wäre derselbe hiedurch geleistet worden, dass Herr Kambli die soziale Bewegung unserer Tage nicht bloss als Nationalökonom der Theorie aus Büchern und Broschüren mit dem Riesenfleiss des Forschers und der Nüchternheit des Kritikers studirt, sondern aus eigener Anschauung und warmen Herzens als Mensch und Christ verfolgt hat. Die Frage, ob denn auch der Laie in Sachen ein Wort mitzusprechen habe oder ob nicht vielmehr der Fachmann allein hiezu berechtigt sei, darf nachgerade nicht bloss für die Bürger einer demokratischen Republik als eine müssige bezeichnet werden; unsere Zeit ist bereits über dieselbe zur Tagesordnung geschritten. Wir alle *müssen* uns mit der sozialen Bewegung beschäftigen, uns darüber klar zu werden suchen, und insbesondere die Kirchen und ihre Vertreter werden derselben je länger je weniger aus dem Wege gehen können. Hiezu bedürfen wir aber eines Führers, und zwar eines kundigen und gewissenhaften Führers. Dass Herr Kambli den Gegenstand beherrscht, geht aus seiner Jahrzehnte langen Beschäftigung mit demselben hervor, von welcher zahlreiche Vorträge, die er in der Heimat und auswärts gehalten, und so viele Aufsätze, Broschüren und Bücher, die er da und dort veröffentlicht hat, beredtes Zeugniss ablegen und aus denen allen nicht nur ein wissenschaftliches, sondern vor Allem auch das ächt menschliche Interesse eines christlichen Volksmannes spricht. Die Gewissenhaftigkeit, welche wir von Jedem zu verlangen das Recht haben, der uns als Führer dienen will, wird im Buche des Herrn Kambli auf's Unwiderleglichste dokumentirt durch die Thatsache, dass jeder Standpunkt soviel als möglich selbst das Wort erhält und auch bei der Kritik stets alles zufällige Beiwerk scharf vom Wesentlichen, Grundlegenden geschieden ist. Diese objektive Ruhe, diese strenge Sachlichkeit mag den Parteimann ärgern und den auf fertige Schablonen Erpichten abstossen; um so mehr wird dadurch die Sache der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Liebe gefördert, welcher vorab der christliche Theologe allein zu dienen hat. Das Buch des Herrn Kambli behandelt zunächst die sozialen Parteien der individualistischen Richtung: das Manchesterthum, sowie der Sozialkonservativismus der katholischen Kirche und der inneren Mission werden hier in ihren berechtigten Lichtseiten und ihren verderblichen Irrthümern beleuchtet. Dasselbe widerfährt hierauf den sozialen Parteien der sozialistischen Richtung: der Sozialdemokratie mit ihren Zerrbildern, dem Anarchismus und Nihilismus, dem Staatssozialismus, endlich den Christlich-Sozialen in Deutschland. Als soziale Richtungen innerhalb dieser Hauptparteien kommen hierauf in einem dritten Abschnitt zur Sprache: die Agrarier, die deutsche Fortschrittspartei, die Kathedersozialisten, die Christlichsozialen in England, die Trades-Unions (Gewerkvereine in England, der internationale Arbeiterbund, die Ritter der Arbeit in Nordamerika und endlich der wissenschaftliche Sozialismus, als dessen Anhänger sich Herr Kambli bekennt. Den Schluss des Werkes bilden die naturgemäss aus allem Vorangehenden sich ergebenden Schlussfolgerungen. Es kann nicht Aufgabe einer kurzen Rezension sein, auf eine Kritik des Ganzen oder des Einzelnen einzutreten; vielleicht gibt sich später hiezu Gelegenheit, wenn dem Schreiber dieser Zeilen Musse und vom Herausgeber dieser Zeitschrift Raum gewährt wird. Ob jedoch die Zustimmung des Lesers des Werkes von Herrn Kambli eine ungetheilte sei oder nicht, auf alle Fälle wird das Buch Jeden, der es in demselben Geiste unbefangener Wahrheitsliebe liest, in welchem es geschrieben

worden, vielfache Belehrung, herzliche Freude und fördernde Anregung bringen, ganz besonders aber allen unsern Amtsbrüdern. *(Paul Brandt.)*

Die St. Galler Täufer. Geschildert im Rahmen der städtischen Reformationsgeschichte. Mit Beiträgen zur Vita Vadiani. Von *Emil Egli*, Lic. theol., Pfarrer und Privatdozent. Zürich, Druck und Verlag von Friedrich Schulthess. 1887. — VIII. 67 S. gr. 8°.

In freiem Anschluss an seine bekannte Schrift über die Zürcher Wiedertäufer hat der Verfasser hier endlich eine Aufgabe gelöst, die ihm nahe lag und ihn Jahre lang beschäftigt hat. Wenn das Ergebniss seiner Arbeit sich in einem Werk von ganz bescheidenem Umfang präsentirt, so hat dies der Leser dem Bestreben zu danken, möglichst knapp zu erzählen und die Citate aus den Quellen nicht anzuhäufen. Indem aber der Verfasser seinen Stoff völlig beherrscht, gelingt es ihm, in gefälliger Uebersicht ein klares Bild zu entwerfen und zugleich, da er die noch auffindbaren Quellen sorgfältig ausbeutet, die Forschung im wesentlichen abzuschliessen. Der Rahmen mag eng erscheinen; allein er ist nun endgültig ausgefüllt worden, so gut es eben möglich war. Neben den bisher vermissten Daten zur Geschichte der Reformation im Stadtkreis St. Gallen, in welcher die täuferische Bewegung nur eine Episode bildet, bringt Egli auch über diese eine beträchtliche Anzahl bisher unbenutzter Aufzeichnungen an's Tageslicht. Aber nicht nur die äussere Vollständigkeit der Darstellung befriedigt den Beobachter, sondern ebenso sehr die behutsame Würdigung der inneren Momente, der treibenden Ideen und die Auseinandersetzung kirchenbildender und sektirischer Standpunkte. Einen für unsere Gelehrtengeschichte werthvollen Beitrag bildet der Anhang, der hauptsächlich aus Wiener Universitätsakten (1501—1517) authentische Zeugnisse über die akademischen Ehren Vadians beibringt. *St.*

Altchristliche Studien. Martyrien und Martyrologien ältester Zeit. Mit Textausgaben im Anhang. Von Lic. Dr. *Emil Egli*, Pfarrer und Privatdozent. — Zürich, bei F. Schulthess, 1887.

Der Verfasser bespricht eingangs das im Jahr 412 geschriebene syrische Martyrologium, welches der englische Orientalist W. Wright 1886 66 im syrischen Text sammt englischer Uebersetzung herausgegeben hat. Er vergleicht hiemit den Text der Acta Sanctorum, bespricht die bezüglichen literarischen Verhältnisse, die Festkalender der drei morgenländischen Metropolen, stellt den syrischen mit den anderweitigen ältesten Kalendern zusammen und fixirt die hieraus für die ältesten Kirchenfeste sich ergebenden Resultate. — Eine 2. Abtheilung ist den urchristlichen Märtyrern gewidmet. Polykarp gibt Veranlassung zu einer Prüfung des smyrnäischen Briefes, Ignatius zu einer solchen der Acta. Die Verdienste Le Blants um die Untersuchung der Märtyrerakten werden betont, an den Akten der *Felicitas* und *Symphorosa* aber zugleich die Grenzen dieser Methode aufgezeigt. Ein Anhang bringt in willkommener Uebersicht die bisher bekannten Kalendarien ältester Zeit. — Diese Studien, welche in dem mässigen Raum von nur 112 Seiten dargeboten werden, sind das Resultat gründlichster und erfolgreichster Studien. Schon wiederholt hat der Verfasser den Ertrag der historisch archäologischen Forschung, besonders der französischen, für die geschichtliche Theologie mit vielem Glück fruchtbar gemacht, so bezüglich der Todeszeit des Polykarp im Anschluss an *Waddington*. Auf dem gleichen Wege geht es in den vorliegenden Untersuchungen einerseits nach der chronologischen, anderseits nach der sachkritischen Seite weiter. Der Verfasser hat sich als Protestant die ausserordentliche Mühe nicht verdriessen lassen, die über 60 Folianten füllenden Acta Sanctorum der Bollandisten intensiv zu benutzen und so wesentliche Fortschritte in der Chronologie besonders auch des Polykarp zu erzielen. Er hat das sehr wichtige, bisher beinahe übersehene alte syrische Martyrologium von *Wright* durch genaue Collation mit den Bollandisten fruchtbar und nicht minder auf den zunächst allein erspriesslichen Weg für die Kritik der Märtyrerakten aufmerksam merksam gemacht, auf die von dem französischen Akademiker Le Blant angebahnte, sozusagen „kriminalistische" Kritik derselben. Egli hat diese Ausländer geradezu in die deutsche Theologie eingeführt und an den Stücken aus der urchristlichen Zeit zur Anwendung gebracht, wobei sich u. A. der Smyrnäische Bericht über Polykarp als wesentlich historisch, die Akten des Ignatius dagegen als Fiktion herausstellen. — Wir empfehlen die Schrift bestens. ***M.***

Eschatologie

oder

Lehre von den letzten Dingen im Neuen Testamente.

Ein Versuch von Dr. Th. *Ed. von Muralt.*

Die Eschatologie ist in den meisten Behandlungen der Glaubenslehren zu kurz gekommen, nicht bloss dem Umfange nach, weil die Vorlesungen zum Ende eilten, sondern auch im Inhalt, weil die biblische Grundlage zwischen bildlichen und didaktischen Stellen schwankt, die schwer in Uebereinstimmung zu bringen sind.

Dazu wird erfordert, dass der Ausleger sich von demselben Geiste leiten lasse, der aus der Urschrift zu uns spricht. Auch beim besten Willen wird es nicht immer möglich sein, diesen Geist zu erfassen: es genügt, sich das Zeugniss des guten Willens und des redlichen Fleisses, der keines der eschatalogischen Elemente einer Lieblingsansicht aufopfert, geben zu können:

In magnis voluisse sat est!

Wir werden, um alle Einseitigkeit zu vermeiden, die Synoptischen, Petrinischen, Paulinischen und Johanneischen Elemente bei Besprechung jeder der eschatologischen Hauptfragen behandeln. Diese aber betreffen:

1. den Zeitpunkt der Parusie,
2. den Richter und das Gericht,
3. den Massstab bei demselben,
4. das Urtheil, Seligkeit oder Unseligkeit,
5. die Zeit des Gerichtes,
6. die Wiederbringung.

„Der letzte Grund der Parteien besteht in verschiedener Auffassung des absoluten Lebens, ob der Endzweck im Dies- oder im Jenseits erreicht wird — Immamenz oder Transzendenz“ So Dalmer (im Repertorium 1847 Jan.) und gleichzeitig Vinet (im Semeur, No. 11): „Toute civilisation est née de ce grand dogme de l'immortalité. Le laisser périr, c'est faire succéder à l'homme l'animal.“

I.

Wann erscheint der Herr wieder?

1. Nach den *Logia des Matthäus* erscheint der Herr noch derselben Generation wieder. Er versicherte das den Jüngern aufs feierlichste (10,23). Es muss daher, wollen wir an seinem Worte nicht zweifeln, einerseits auf seine geistige Gegenwart nach der

Himmelfahrt, anderseits auf die Zerstörung Jerusalems, an welche die eschatologischen Reden dieses Evangeliums geknüpft sind, dieses sein Wiedererscheinen oder vielmehr seine *Gegenwart (παρουσία)* bezogen werden. Der Herr selbst wusste Zeit und Stunde der *zweiten oder leibhaftigen Wiedererscheinung* nicht anzugeben, da sie dem Vater allein bekannt sei (24,36). Nur das sagt er aus, dass das Endgericht, mit welchem diese zweite oder letzte Erscheinung zusammenhängt (25,31), erst am Ende dieses irdischen Zeitlaufs erfolgen soll und zwar durch die Engel, die sein Wiedererscheinen in Herrlichkeit begleiten werden (13,49).

2. Das *Markus*-Evangelium gedenkt nur dieser zweiten Wiederkunft als einer persönlichen (8,38; 13,26), der ersten, in die Generation der Apostel fallenden (9,1; 13,30), nur als Verwirklichung oder Anbahnung seines Reiches, da der Zeitpunkt der andern Wiederkunft dem Herrn selbst nicht bekannt war (14,62).

Die von ihm angegebenen Zeichen, welche dem Siege seines Reiches, besonders über Jerusalsm vorhergehen sollten, sowohl nach den Logia als nach Markus, konnten *noch von seinen Jüngern erlebt* werden: 1. falsche Propheten (Mt. 24,5. 11,23.24, M. 13,5.6.21—23), 2. Krieg (Mt. 6.7, M. 7.8), 3. Erdbeben (Mt. 7, M. 8), 4. Hungersnoth (Mt. 7, M. 8), 5. Seuchen (Mt. 8, wofür M. 8 Verwirrungen hat), 6. Verfolgungen (Mt. 9, M. 9,12,13), 7. Verkündung des Evangeliums an die Heiden (Mt. 14. M. 10). Gräuel der Verwüstung in Jerusalem (Mt. 14,18, M. 14).

Demnach können die Zeichen am Himmel (Mt. 29, M. 24,25), die nach alttestamentlichen Vorbildern der Ankunft des Menschensohnes vorhergehen sollen (Mt. 30), nicht eigentlich als Darstellung des jüngsten Tages genommen werden, dessen Zeitpunkt ja dem Herrn selbst unbekannt war. Die Verbindung jener Zeichen dieser Ankunft beruhen auf einer Verkürzung der Perspektive Jesu oder wenigstens bei den Evangelisten; es erhellt aber auch daraus, dass diese vor der Zerstörung Jerulalems müssen geschrieben haben, da bei ihnen dieselbe mit dem Ende der Welt fast zusammentrifft.

3. Das gilt auch von den nicht zu den hebräisch geschriebenen Logia gehörenden 19 Kapiteln des *ersten Evangeliums*, in welchem Jerusalem noch als bestehend vorausgesetzt wird (27,8). Auch hier ist aber die Zukunft Jesu in der Herrlichkeit des Vaters sammt den Engeln zum Weltgerichte (17.26) mit der von den Aposteln noch zu erlebenden Ankunft seines Reiches unmittelbar verbunden (16,28), was auf die Fassung seiner Worte vor dem Hohenpriester eingewirkt zu haben scheint (26,64). Dagegen ist die geistige Wiederkunft auch in diesem Evangelium zu finden und zwar als das letzte, abschliessende Wort des Herrn (28, 20). Himmelszeichen aber werden diesem

Geschlechte keine andern gegeben, als die Ermahnung zur Busse (16,4), verstärkt durch die Auferstehung des Herrn (12,39,40), welche aber in der Parallele bei *Lukas* fehlt.

4. Das Evangelium desselben erwartete die Ankunft des Reiches ebenfalls noch zur Zeit der ersten Jünger (9,27). Aber Strafgerichte werden dieses selbe Geschlecht treffen um des Todes Jesu willen (11,51), während seine Jünger noch belohnt werden (18,29.30). Dieses letztere haben auch Matthäus (19,29) und Markus (10,30) zu den himmlischen Belohnungen als Anwartschaft oder Angeld hinzugefügt. Auch bei Lukas hat der Herr die Zerstörung Jerusalems noch in dieses Geschlecht gesetzt und als die Ankunft seines Reiches bezeichnet (21, 30.32), nicht aber seiner persönlichen Ankunft, die vielmehr in die Zeit des Gerichtes verwiesen wird (21,27), das in den beiden andern Evangelien unmittelbar darauf angekündigt ist. Im Gegensatze zu diesen Evangelien, nach welchen der Herr den Hohenräthen erklärt hat, sie sollen ihn noch in seiner Herrlichkeit kommend erblicken, hat nach dem dritten Jesus nur gesagt, von nun an werde er sitzen zur Rechten der Macht (22,29), was nichts anderes ist, als was der Herr vor seiner Himmelfahrt ausgesprochen: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden." Auch spricht er bei Lukas allein von seinem Reiche als einem innern (17,20). Die Wiederkunft des Menschensohnes aber wird eine ganz unvermuthete sein (12,4; 17,24), da er selbst den Zeitpunkt derselben nicht angeben könne. Das hat er zwar nicht, wie bei Matthäus und Markus, in den Reden von den letzten Dingen gesagt, wohl aber in den letzten Worten vor der Himmelfahrt (Act. 1, 7.). Er fragte sich sogar, ob er bei seiner Wiederkunft noch Glauben auf der Erde finden werde (18,8), was er doch von der Generation seiner unmittelbaren Jünger nicht fragen konnte, sondern in Bezug auf eine ferne Zukunft. Die Jünger selbst sollen ihn in ihrem Leben nicht mehr verherrlicht sehen (17,22), wie er erscheinen wird bei seiner Wiederkunft (9,26). Dann erst sollen Zeichen am Himmel erfolgen, wann diese Erde ein Ende nimmt (17,27,29; 21,36).

5. In der *Apostelgeschichte* sagt Petrus, der Himmel müsse den Herrn festhalten oder er den Himmel einnehmen, bis Alles was von den Propheten verkündigt worden, erfüllt sei (3,21), d. h. bis zur Bekehrung der Heiden (Ev. 21,24) und der ungläubigen Juden (Röm. 11,26). Bis dahin müssen nach der Rede des Paulus in Ephesus noch Irrlehrer auftreten (20,29). Christus offenbart sich der jetzigen Generation nicht mehr auf Erden, sondern am Himmel, wie dem Stephanus (7,55) und Paulus (9,3), in Ekstasen und Träumen, wie in dem Traume, welchen auch Ananias in Bezug auf Paulus gehabt (9,7).

6. *Jakobus* erwartete die Ankunft des Herrn (5,1) und zwar ganz nahe, da das Ende der Welt seinem Geschlechte bevorstehe (5,3) mit dem Gerichte (5,5).

7. *Petrus* gewärtigte ebenso wegen der zu seiner Zeit schon eingetretenen Verfolgung durch Juden und Heiden mit Sehnsucht die Wiederkunft seines Herrn mit dem Ende der Welt (1,5. 6; 4, 7. 17; 5, 4).

8. In dem *zweiten*, viel spätern Schreiben, das kurz vor seinem Tode abgefasst zu sein scheint, erwartete der Apostel persönlich die Ankunft Christi auf Erden nicht mehr, sondern den Tag Gottes (3,12), welcher die einen solchen Gerichtstag Bezweifelnden unversehens treffen werde (3,4) und zwar zugleich mit dem Ende der Welt (3, 12). Von persönlicher Wiederkunft Christi ist hier nicht die Rede.

9. Der gleichzeitige Brief des *Judas* beruft sich in Bezug auf die Ankunft des Herrn zum Weltgerichte nur auf die apokryphische Schrift des Henoch (14.15), so dass hier das Gericht, wie im zweiten Petrusbriefe Gott dem Vater anheimgegeben ist.

10. *Paulus* dagegen erwartete ein Jahrzehnt vor diesen zwei letztern Schreiben in dem *ersten an die Thessalonicher* ganz bestimmt die Ankunft des Herrn, um die Seinen von dem Strafgerichte über die Welt zu erretten (1,12); sie selbst sollten diese Wiederkunft noch erleben (4, 15,16) und bis dahin durch den Gott des Friedens Geist, Seele und Leib unsträflich erhalten (3,13; 5,23); der Zeitpunkt dieser Wiederkunft Christi aber sei nicht anzugeben, er erscheine wie ein Dieb in der Nacht (5,2).

11. Dem ersten Briefe schickte Paulus bald den *zweiten* nach, um den Thessalonichern einzuprägen, die Ankündigung der baldigen Erscheinung Christi solle nicht zur Bestürzung, sondern zur Warnung und Empfehlung der Wachsamkeit dienen (2,1. 2), erst müsse noch der Antichrist erscheinen, der bisher noch aufgehalten werde, und diesen werde dann Christus durch seine Erscheinung umbringen (2, 3. 8). Somit ist in diesem andern Briefe die so nahe bevorstehend erwartete Wiederkunft in eine fernere Zukunft verschoben, vielleicht in die Zeit des ersten Christenverfolgers Nero, welche während der Abfassung dieses Briefes unter Claudius noch bevorstand. Unter jenem ward auch der Apostel, nicht zwar durch die sichtbare Wiederkunft Christi, aber durch den Märtyrertod mit ihm vereinigt. Indess erlaubt die Erwähnung der vielen Wunderzeichen dieses Antichristes kaum an einen dieser Kaiser zu denken (2,9).

12. In dem Schreiben an die *Galater*, zur Bewahrung vor jüdischer Gesetzlichkeit, hatte Paulus keine Veranlassung, auf die nur den Heiden neue Lehre von dem Weltende, Weltgerichte und der damit zusammenhängenden Wiederkunft Christi einzugehen.

13. Wohl aber war dieses den heidnischen *Korinthern* gegenüber der Fall. Gleich im Anfange des ersten an sie gerichteten Schreibens ermahnt er sie, sich untadlig auf den Tag der Erscheinung Jesu Christi zu erhalten, ganz, wie er es gegen die Thessalonicher gethan (1,7,8; 7,29; 10,11; 15,51). Doch wird diese Erscheinung schon mit dem Gerichte verbunden (4,5), und zwar nicht mehr ausdrücklich für das gegenwärtige Geschlecht, wie doch wieder bei Anlass des Abendmahls zu geschehen scheint, doch auch nur scheint, weil nur eine allgemeine, auch auf spätere Zeiten anzuwendende Ermahnung gegeben ist (11,26). Ja, die Verkündung der Auferstehung der Christen wird ohne Zeitangabe mit der Wiederkunft Christi und dem Weltende verbunden, so dass sie auch in eine ferne Zukunft fallen konnte (15, 23).

14. Im *zweiten* Briefe gedenkt der Apostel der unaussprechlichen Worte, die er in Verzückung vor 14 Jahren gehört. Diese mögen auf die zunächst erwartete Wiederkunft sich bezogen haben, welche er aber nach spätern Erfahrungen weniger bestimmt gedeutet zu haben scheint, wenigstens lässt er nun den Tag Jesu schon ganz unbestimmt; man weiss nicht ob er die sichtbare Wiederkunft auf Erden oder den Tag des Weltgerichtes meint (1,14). Jedoch scheint er anderswo auf eine ihn und die übrigen noch Lebenden noch treffende Verklärung hinzuweisen (5,4), doch müssen vorher noch viele falsche Apostel kommen (11,5).

15. Der *erste Brief an Timotheus* passt noch in diese Zeit mehr oder minder bestimmter Erwartung einer noch beim Leben wenigstens der Jünger des Apostels erfolgenden sichtbaren Wiederkunft (6,14). Dieser werden aber, wie im zweiten Korintherbriefe, Irrlehrer vorangehen (4,1).

16. Ebenso unbestimmt ist die Erwartung der Herrlichkeit Jesu im Schreiben an *Titus* (2,3).

17. Im Briefe an die *Römer* dachte Paulus nicht mehr die Wiederkunft Christi selbst zu erleben, sondern erwartete zuvor die Bekehrung von ganz Israel, auf welche jene erst folgen sollte (11,23).

18. Ebensowenig gedenkt er in dem an die *Epheser* überschriebenen Briefe einer sichtbaren Erscheinung Christi.

19. Wohl aber geschieht es in dem gleichzeitigen Sendschreiben an die *Kolosser*, doch erst für die Zukunft, in welcher auch die Heiden an der Herrlichkeit Christi Theil nehmen würden, und zwar die Heiden seiner Zeit, an die er schreibt; für seine Person dagegen hofft er nicht mehr auf diese Erscheinung (3,4). Es scheint aber, mehr das ihm, wie ihnen vorbehaltene Leben im Himmelreich gemeint zu sein (1,5.27), da es dazu dient, die Ermahnung zu begründen,

dass man das suche, was oben ist, wo Christus sitzt, zur Rechten Gottes (3,1).

20. In dem zu gleicher Zeit an den Kolosser *Philemon* abgeschickten Briefe findet sich gar nichts Eschatologisches.

21. Desto mehr Veranlassung hatte Paulus, in dem Schreiben an die *Philipper* der letzten Dinge zu gedenken. Der Herr ist ihm nahe (4,5), entweder durch dessen Ankunft (3,20), oder durch seinen eigenen Abgang zu ihm, oder vielmehr durch die geistige Gegenwart des Herrn, die zu sittlichen Ermahnungen benutzt wird (4, 5.6). Die Vereinigung mit Christus steht ihm erst mit dem Tod bevor (1,23).

22. Der etwas später, nach dem Aufhören der milderen Gefangenschaft geschriebene *zweite Brief an Timotheus,* als nicht bloss dieser sein treuester Diener, sondern auch viele andere fern von ihm waren, gedenkt der Erscheinung Christi, aber nur zur Ausübung seines Richteramtes, als eines Beweggrundes zu treuer Verkündung des Evangeliums (4,1).

23. Im *Hebräerbriefe* bleibt Christus erhöht zur Rechten Gottes (1,3; 10,12; 12,2), und seine Ankunft geht dem Gerichte unmittelbar voran (9,28; 10,37).

24. Die *Offenbarung,* die *Johannes* über die letzten Dinge erhalten hat, erhofft in der damaligen Bedrängniss zwar ein baldiges Kommen des Herrn (1,1,3; 2,5; 3,11; 16,5), stellt aber im Grunde erst nach vielen andern Prüfungen, die sich durch Jahrhunderte hinziehen können und nach endlicher Besiegung des Antichrists, die sichtbare Wiederkunft in Aussicht. In Wolken wird er kommen, Allen sichtbar (1,7); allein erst muss die ganze Menschheit vielfache Prüfungen bestehen (3,10) bis sie zum Gerichte reif erfunden wird, das der Heiland als König ausüben soll, um sein Reich anzutreten (19,16), das zunächst als ein tausendjähriges der seligen Geister auf Erden sich verwirklicht (20,4.6), bis die allgemeine Auferstehung und das Weltgericht (20,12) eintritt.

25. Im *Evangelium* aber wies der Herr seine Jünger, um sie über sein Scheiden zu trösten, auf die Gemeinschaft des Geistes hin, in welcher er wieder zu ihnen kommen werde, so lange sie auf Erden zu wandeln hätten, bis er sie zu sich berufen würde in die himmlischen Wohnungen (14,3.16.19.23; 15,4; 16,7). Das leibliche Wiedersehen aber, das er nach dem Abendmahle zur Vorfeier seines Todes in Aussicht stellte, war das des Auferstandenen, das seiner Himmelfahrt vorangehen sollte (16,16).

26. Im *ersten Briefe* glaubte Johannes aus dem Auftreten eines Antichristes die letzte Stunde erschliessen zu können (2,18), in welcher dann auch Christus erscheinen (2,28) und das Gericht halten werde (4,17).

27. Auch im *zweiten* Schreiben wies er auf den Antichrist hin als den Leugner der Fleischwerdung Christi oder des Erlösungswerkes durch den Sohn Gottes (7); von der biblischen Wiederkunft desselben aber ist in diesem kurzen Briefe nicht die Rede.

28. Noch weniger war in dem ganz praktisch gehaltenen Briefchen an Gajus dazu Veranlassung gegeben.

II.

Ueber welche von den Auferweckten ergeht das Gericht und von wem?

1. Das Gleichniss von den Schafen und den Böcken in den Logia des *Matthäus* kann uns nichts von der Beschaffenheit der Hülle der auferweckten Seelen, noch von deren Zustande bis zu dem allgemeinen Gerichtstage sagen; nur den Richter selbst lehrt es uns kennen, und zwar als den Menschensohn (25,31,32).

Indess wird durch das Schauen Gottes für die Verklärten (5,4) und das engelgleiche Dasein derselben (22,30) doch eine leibliche, aber von der fleischlichen verschiedene Lebensform vorausgesetzt.

Eine Auferweckung auch zur Verdammniss wird sowohl in dem Gleichnisse selbst als in dem Spruche von dem Verderben der Seele und nicht bloss des Körpers angenommen (10,28); doch könnte letzteres von einer Verurtheilung zur völligen Vernichtung verstanden werden, wo man die Parallele des Lukas nicht gelten liesse, die es von einem Werfen in die Geenna erklärt (L. 9,43; 12,5).

Als Grund der Auferweckung aber stellt der Herr nicht die Natur der Seelen, sondern die Kraft des lebendigen Gottes dar (22,29).

2. Das *zweite Evangelium* wiederholt alle diese Angaben mit Ausnahme des Gleichnisses vom jüngsten Gerichte, fügt aber dafür durch die Darstellung der Verklärung Christi auf dem Berge einen Zug hinzu, der von der verklärten Leiblichkeit einen Begriff geben konnte (9,2.3). Daher ist das Trinken im Reiche des Vaters nicht wörtlich zu nehmen (14,25), so wenig als das Eingehen in's ewige Leben ohne Fuss, Hand oder Auge (9,43,45.47), was besonders wegen des Salzes, womit die Friedfertigkeit verglichen wird (9,49.50), nur bildlich gefasst werden kann.

3. Nach dem *ersten Evangelium* ist die Auferstehung nicht erst Folge der Auferstehung Christi: denn die mancher Gerechten geht ihr vorher, obwohl sie erst nach seiner Auferstehung sich zeigten (27,51.53). Sind diese Todten nicht bloss Scheintodte gewesen, so sind sie mit geistlichen Leibern auferstanden. Vielleicht aber sind sie durch den vom fleischlichen Leibe befreiten Geist Christi auferweckt zu denken, so dass er doch der Auferstandenen Erstling bliebe: denn Lazarus und der Jüngling von Nain wurden noch nicht zum

ewigen Leben erweckt, so dass sie nicht mehr gestorben wären. So wenig als bei Markus sind die Bilder von Gastmählern (8, 11. 12), vom Trinken (26,9) und Sitzen (19,28; 20,23) im ewigen Leben eigentlich zu nehmen; nur das liegt ihnen zu Grunde, dass die Auferweckten eines individuellen Daseins, eines leiblichen Organismus theilhaft werden.

Der Menschensohn übt als messianischer König des Gericht mit seinen Aposteln und den Engeln, nicht der Vater, und zwar über alle Menschen (16,27).

4. Auch bei *Lukas* verheisst der Herr den Seinigen ein reiches, wenn auch nicht so anscheinend sinnliches, wie bei Matthäus und Markus gestaltetes Fortleben und Fortwirken (18,29.30). Gleich diesen beschreibt er dasselbe als ein engelgleiches (20,36).

In dem Gleichnisse von dem armen Lazarus wird ein Fortleben mit Bewusstsein unmittelbar nach dem Tode dargestellt, ohne Erwähnung eines Gerichtes. Aber auch in feierlichst eigentlicher Rede erkennt der Herr selbst dem reuigen Schächer den Eingang in's Paradies unmittelbar nach dem Tode zu (23,43). Wenn daher anderswo Gott als Richter genannt wird (18,7), so ist gemeint, dass der Vater durch ihn richte (21,36).

5. In der *Apostelgeschichte* verkündet Petrus (3,15) wie Paulus (13,24; 26,31) den Herrn als Anfänger der Auferstehung. Der Geist des Stephanus soll unmittelbar wie Jesu Geist in den Himmel aufgenommen werden (7,59), doch auch der Ungerechten wartet eine Auferstehung (24,15.25).

Jesus ist von Gott bestimmt als Richter der Lebenden und Todten (10,42), und zwar an einem bestimmten Tage (17,31).

6. Während Jakobus nichts vom jüngsten Gerichte noch von der Beschaffenheit der Auferweckten meldet, berichtet *Petrus* in seinem ersten Schreiben, Jesus sei zu dem Zwecke auch Todten verkündet worden, damit sie, ob auch dem Fleische nach dem Tode verfallen, doch am Geiste Gott gemäss leben können, nachdem sie sich verantwortet vor dem, welcher Lebende und Todte richten soll, auch die, welche ihn gelästert haben (3,19; 4,4–6). Die Geister aber sind in ihrer Verwahrung nicht als leiblos zu denken, sondern mit einer neuen Hülle, die nach Abgang der fleischlichen ihnen gegeben wird.

Obwohl aber der Sohn zu des Vaters Rechten erhoben ist (3,22), so wird doch dieser richten nach eines jeden Werk (1,17), also auch die Ungerechten, doch so, dass das Gericht vom Hause Gottes anhebt, die dem Evangelium Ungehorsamen aber dasselbe weit mehr zu fürchten haben (4,17).

7. Nach dem *zweiten* Briefe dagegen ist es der Herr, der die Ungerechten zur Strafe auf den Tag des Gerichtes aufbewahrt, wie er die Frommen aus Versuchung zu retten weiss (2,9). Es könnte demnach angenommen werden, dass diese gar nicht in's Gericht kommen. Ueber die leibliche Beschaffenheit der Auferweckten ist hier so wenig als bei Jakobus Aufschluss zu finden; nur das lässt sich vermuthen, dass die Theilnahme an göttlicher Natur (1,4) für die Frommen eine Verklärung bedeuten könnte; doch scheint diese Natur mehr ethisch, denn physisch gemeint zu sein.

8. Im *Judas*-Briefe wird das Gericht Gott zugeschrieben, aber aus dem Buche Henoch, und zwar soll dasselbe insbesondere über alle Gottlosen ergehen (15), doch ohne die Uebrigen davon auszunehmen.

9. Im *ersten Schreiben* des Paulus *an die Thessalonicher* wird ein Leib, nicht aber das Fleisch als erhaltungsfähig dargestellt und als geeignet, in Gottes Gegenwart, d. h. vor seinem Geiste zu erscheinen (3,13; 5,23). Gott wird die Entschlafenen durch Jesus mit ihm zur Seligkeit einführen vor denen, die zur Zeit seiner Wiederkunft leben werden (4,14.15.17).

10. Im *zweiten* erscheint der Herr als der Weltenrichter, der die Ungläubigen und Ungehorsamen fern von sich in's ewige Verderben verweisen wird (1,7 – 9; 2,12).

11. Im Briefe an die *Galater* wird denen, die auf das Fleisch säen, Verderben verkündet im Gegensatze zum ewigen Leben, das die auf den Geist Säenden ererben (6,8). Aus dieser Stelle erhellt nicht, ob der Apostel unter dem Verderben völlige Vernichtung oder nur Pein der fleischlich Gesinnten gemeint hat, wohl aber das, dass die geistlich Gesinnten einen geistigen Leib erhalten sollen.

12. Dieses wird durch die vollständigere Belehrung, welche der *erste Korintherbrief* darbietet, durchaus bestätigt. Die allgemeine Auferstehung findet sich hier von der Auferstehung Christi abgeleitet, oder durch dieselbe begründet und nicht schon durch vorhergegangene Auferweckungen (15,12; 6,14). Umgekehrt wird aber auch die Auferstehung Christi durch die Idee einer allgemeinen Auferweckung erwiesen (15,16), wahrscheinlich aus den Worten Jesu von Gott als dem Gotte der Lebendigen. In diesem Falle würde aber wie im ersteren die Auferweckung nur den geistig schon durch ihn belebten und ihm nachfolgenden Gläubigen zu Gute kommen. Da aber diese die Uebrigen richten sollen (6,2), so müssen die letzteren als Gegenstände des Weltgerichtes oder vielmehr ausschliesslich für dasselbe erweckt werden, die Gläubigen selbst aber dem Gerichte entnommen sein. Das Fleisch aber kann nicht unvergänglich sein (15,50), sondern nur ein geistlicher Leib (15,44). Aus dem Keime des irdischen

Leibes erwächst, dem Wesen der Seele entsprechend, ein unsterblicher (15,42) zur Beseligung oder Unseligkeit; denn auf diese ist die Vernichtung zu beziehen, mit welcher die Unzüchtigen bedroht werden (3,17), gerade wie in den Logia von einem Untergange in der Geenna die Rede war. Der Tod oder Untergang ist, im Gegensatze zum Leben in höherer Potenz, nicht als Vertilgung, sondern als Strafe zu fassen. Christus aber ist es, der die verborgensten Gedanken an's Licht zieht, wann Gott jedem sein Theil geben wird (4,5), er ist's, der die draussen ausser dem Heilsbunde Bleibenden richtet, diejenigen, welche sich nicht von Christus wollen ziehen lassen (11,32). Doch heisst es anderswo (5,13) auch, dass Gott richten werde, die da draussen sind.

13. Auch nach dem *zweiten Korintherbriefe* soll jeder, was er bei Leibesleben gethan, vor dem Richterstuhle Christi erfahren (5,10), also wohl in einem andern, zur Unverweslichkeit bestimmten Leibe (5,1).

Gott aber ist es, der dazu auferweckt (1,9; 4,14). Die Einen werden verklärt und verherrlicht nach dem Bilde Christi (3,18; 4,16), und zwar alsbald nach dem Tode, so dass sie keinen Augenblick nackt bleiben (5,3). Von den Andern ist eine Umwandlung unmittelbar nach dem Tode im entgegengesetzten Sinne, nicht eine Vernichtung vorauszusetzen, nach dem, was von ihrem Erscheinen vor Christi Gerichte gesagt ist.

14. Nach dem Schreiben an *Titus* hat Gott ewiges Leben von Anbeginn verheissen, aber erst jüngst zur Erscheinung gebracht (1,2,3; 3,7). Vom Gerichte über die Ungläubigen ist in diesem kurzen Schreiben so wenig, als in dem ersten an Timotheus die Rede.

15. Im Briefe an die *Römer* wird Christi Auferweckung als Grund der unsrigen durch die Kraft des Geistes Gottes, der auch in uns wohne, dargestellt (8,11). Daher führt ein Leben nach dem Fleische den Tod, ein Leben nach dem Geiste das Leben herbei (8,13), was nur von dem Dasein nach dem ersten Tode, also von geistlichem Tod oder Leben zu verstehen ist. Beides beginnt schon in diesem Leben, um uns in das andere zu folgen (6,10; 6,4. 23; 7,4; 8,10).

Sterblich ist eigentlich nicht der Leib, der nur für die Sünde abzutödten und zu einem Werkzeuge der Gerechtigkeit zu machen, also ein mittleres ist, sondern das Fleisch (8,6). Dieses ist's, was Leib des Todes genannt wird (7,24); von diesem muss unser Leib befreit werden (8,23), zum ewigen Leben und zur Unvergänglichkeit (2,7). Alle aber, welche auf die Wahrheit nicht hören wollen, die ihnen geoffenbart ist, sondern die Ungerechtigkeit und das Böse vorziehen, trifft Gottes Strafgericht (2,2.9; 6,23). Er ist's, der alle Menschen richtet (14,10—12). Christus aber bittet für die Seinen,

dass sie nicht gerichtet werden, weil sie durch den Glauben an ihn Gnade gefunden haben (8,34).

Uebrigens ist nicht nothwendig von einem für Alle gleichzeitigen Gerichtstage, sondern auch von aufeinanderfolgenden Gerichten nach dem Tode eines Jeden da die Rede, wo von Offenbarung der Verborgenheiten der Menschen gesprochen wird, in Folge der einander verklagenden Gedanken (2,15.16), was eher unmittelbar nach dem Tode, als erst nach Jahrhunderten bei einem allgemeinen Gerichtstage geschehen wird.

16. Dem Briefe an die *Epheser* zufolge werden wir erst in Christus von den Todten auferweckt und in den Himmel versetzt (2,6). Der Herr wird die Seinen belohnen, er, bei dem kein Ansehen der Person gilt (2,8.9), was vom Vater häufiger gesagt ist als vom Sohne.

17. Wie der Herr dem Schächer verheissen, er werde unmittelbar nach dem Tode bei ihm sein, so hofft es Paulus im *Philipper*briefe, und zwar ausser dem Fleische (1,23.24). Die Auferstehung Christi ist ihm Grund seiner eigenen (3,10.11), der Umwandlung dieses niedrigen Leibes in den verklärten Leib seiner Herrlichkeit (3,21).

Dagegen wird die der frohen Botschaft Widerstrebenden Verderben treffen (1,28; 3,18.19).

18. Nach dem *zweiten Brief an Timotheus* ist es Christus, der bei seiner zweiten Erscheinung und dem Antritte seiner Herrschaft Lebende und Todte richten wird; ja er rettet die Seinen unmittelbar in sein Himmelreich (4,1.18). Er ist der gerechte Richter, welcher den Kranz der Gerechtigkeit allen ertheilen wird, die seine Erscheinung im Fleisch lieb gehabt haben. Hier ist wieder von einem bestimmten Gerichtstage die Rede (4,8; 1,10).

Von dem Loose der Gegner des Evangeliums, die er für die nächste Zeit noch zunehmen sieht, sagt er nichts anderes, als dass es ihnen nicht immer gelingen werde (3,9).

19. Nach dem *Hebräerbriefe* ist es Gott, der die Todten auferweckt (11,19); Christus aber wird seine Gegner unterwerfen (10,13), wobei doch Gott als Richter aller Menschen erscheint (12,23); das Gericht wird unmittelbar nach dem Tode eines jeden erfolgen, wie man aus einer Stelle schliessen will (9,27).

Selbst die Frommen des Alten Testamentes werden zur Theilnahme an der Auferstehung befähigt, damit wir Andere nicht ohne sie zur Vollendung gelangen (11,40).

20. Der *Offenbarung des Johannes* zufolge werden die Märtyrer und Alle, die Christus bekannt und dem Herrscher der gegen ihn feindlichen Welt sich nicht unterworfen haben, unmittelbar nach ihrem leiblichen Tode erweckt zu ewigem Leben. Das ist die erste Auferstehung zu einem tausendjährigen Reiche, in welchem sie mit Christus

vom Himmel aus über die noch bestehende Erde und deren Bewohner richten sollen. Sie, die Verklärten sind dem nachfolgenden Gerichte bereits entnommen, ja sie sollen selbst bei demselben sich betheiligen (2,26; 5,9; 6,11; 7,14; 20,4—6), auf welches für die Gegner Christi der zweite Tod folgen wird, nachdem alle übrigen Menschen werden auferweckt worden sein (20,5,12—15).

Da die Ersteren weder Hunger noch Durst, noch irgend ein Leiden mehr treffen soll (7,16), so sind sie wohl mit einem geistlichen Leibe bekleidet, obwohl derselbe nicht ausdrücklich ihnen zugeschrieben wird. Die Seligkeit beginnt für diese unmittelbar nach deren Tode (14,13). Christus ist es, der bei seiner Wiederkunft einem Jeden vergelten wird nach seinen Werken (22,12).

21. Auch im *Evangelium* ist Christus als der Richter dargestellt, dem der Vater die Vollmacht dazu gegeben hat (5,27), obwohl es wiederum heisst, er selber richte Niemand (8,15), sondern das Wort, das er verkündet habe, das richte ihn (3,17: 8,15.16; 12,47.48), ob er nämlich dasselbe willig aufgenommen oder verworfen habe. Ueber Diejenigen, welche es gar nicht haben vernehmen können, spricht er sich demnach nicht aus: vielleicht bezieht sich auf diese, was Jesus vom Richteramte Gottes gesagt hat im Unterschiede von dem Seinigen (5,30.32).

Als Beleber der Todten nennt er zuerst Gott; in dessen Nachfolge und Vollmacht wird auch der Sohn die Menschen wieder in's Leben rufen (5,23), die Einen, um nicht mehr in's Gericht zu kommen, sondern unmittelbar vom Tode in's ewige Leben überzugehen (5,24), die Andern aber, um gerichtet zu werden (5,29). Auch Johannes gibt (12,24) das Bild vom Weizenkorn für den Gedanken eines zukünftigen Lebens, freilich zunächst nur in Beziehung auf Jesus, aber dann auch auf die Seinen anwendbar.

22. Nach dem *ersten Briefe* des Johannes sollen die Gläubigen Zuversicht haben am Tage des Gerichtes (4,17), dass sie nämlich demselben nicht anheimfallen. Sie sind aus dem Tode in das Leben schon hienieden übergeschritten (3,14) und werden dereinst ihn schauen wie er ist und ihm gleich werden (3,2).

Wer aber seinen Bruder hasst, hat das Leben nicht bleibend in sich (3,15), das Christus doch aller Welt hatte bringen wollen (2,2).

III.

Welches ist der Massstab beim Gerichte?

1. Nach den *Logia* des Matthäus sind die Gründe des aufnehmenden Urtheils: 1. Demuth (5,3) oder Bescheidenheit wie bei den Kindern (18,3), 2. Reue und Busse (5,4.) 3. Sanftmuth und Versöhnlichkeit (5,5), 4. Streben nach Gerechtigkeit und Gottes Reich (5,6; 6,33), 5. Barmherzigkeit (5,7), 6. Herzensreinheit (5,8),

7. Friedfertigkeit (5,9), 8. Geduld bei Verfolgung um der Gerechtigkeit willen (5,10), 9. vor Allem und über Alles Liebeserweisung um des Herrn willen, aber auch wie in dem vorhergehenden Gleichnisse ein lebendig erhaltener Glaube und treue Verwendung der Talente (25,21.40). Die Verwerfung erfolgt ausdrücklich um der Lieblosigkeit willen (25,41), aber auch stillschweigend aus den den Seligpreisungen entgegengesetzten Gesinnungen und Handlungen.

2. Alles dieses fasst *Markus* zusammen in die Begriffe Glauben oder Unglauben (16,16), weil daraus die Tugenden oder Laster hervorgehen, womit aber von denen, welche das Evangelium gar nicht oder schlecht vernommen haben, nichts gesagt ist; denn nur Solche, welche den h. Geist gelästert, d. h. ihm wissentlich widerstrebt haben, können auch in der Ewigkeit keine Vergebung finden, womit nach Matthäus angedeutet zu sein scheint, dass auch nach dem Tode es eine Möglichkeit zur Sinnesänderung gibt (3,29).

Zu den Kennzeichen des Glaubens wird besonders gerechnet 1. Versöhnlichkeit (11,25), 2. Liebe (12,33), 3. Selbstverleugnung um Christi und des Evangeliums willen (8,35; 10,29.30).

Zu den Kennzeichen wissentlichen, beharrlichen Unglaubens gehört das Gegentheil, namentlich 1. Verleugnung des Herrn (8,38), 2. Aergerniss das den Kleinen gegeben wird oder Verleitung der Gläubigen zum Unglauben (9,42), 3. Hochmuth, welcher das Heil verschmäht (10,15), 4. Heuchelei, welche dieses Heil verdächtig macht, indem sie die Frömmigkeit zu selbstsüchtigen Zwecken ausbeutet (12,40), 5. Unversöhnlichkeit (11,25), 6. Aufopferung der Seele an das Irdische oder den Mammon (8,35; 10,24.25).

3. Das *erste Evangelium* fügt diesen Angaben nur wenig hinzu. Es hebt hervor, dass der Menschensohn Jedem vergelten wird nach seinen Werken (16,27). Die Selbstverleugnung um des Himmelreiches willen wird mit einer Selbstentmannung verglichen (19,12).

Als einzige, auch im andern Leben nicht zu erlassende Sünde wird die Lästerung des h. Geistes auch hier hervorgehoben (12,32). Verwerflich sind aber auch, die da hören, aber nicht glauben wollen (8,12; 11,24). Für unnütze Worte lässt sich dagegen noch Vergebung hoffen (12,36).

4. Auch nach *Lukas* werden nur die verworfen, die weder glauben noch Busse thun wollen, ungeachtet ihnen Gelegenheit dazu geboten war (16,31). Die den Willen Gottes gekannt und nicht gethan haben, werden härter bestraft als die ohne unmittelbare Offenbarung desselben geblieben sind (12,47).

5. In der *Apostelgeschichte* wird den Gläubigen seliges Leben zugesprochen (13,48).

6. *Jakobus* lässt die Gott Liebenden an dessen Reiche Theil haben, die da reich sind im Glauben (2,5), bewährt in der Versuchung (1,13) und die Anderer Leben gerettet haben (5,20).

Keine Barmherzigkeit aber finden 1. die Unbarmherzigen (2,13), welche die Armen und Gerechten ausgebeutet und unterdrückt haben (5,1 – 5), 2. die Meineidigen (5,12), weil sie Gottes gespottet.

7. *Petrus* lässt nur die Gnade finden, welche die Lücken ihrer Gerechtigkeit durch Liebe ausfüllen (4,8), nachdem sie durch Glauben in der Kraft derselben erhalten worden (1,5; 2,6).

Verworfen sind daher die Ungläubigen (1,7. 8), die allen Lastern hingegeben, die Gläubigen gelästert haben (4,3—5).

8. Nach dem *zweiten Briefe* rettet vor dem Gerichte nur Erkenntniss Gottes und Christi (1,24), mit Frömmigkeit und Gerechtigkeit. Demselben fallen anheim die Ungerechten (2,9), Habsüchtigen (2,14), die Sklaven der Sinnlichkeit (2,10), besonders aber die, welche, gleich der Schlange, durch Vorspiegluug der Freiheit Andere zur Ausschweifung und Zügellosigkeit verführt, dagegen ihren Erlöser und Herrn verleugnet haben (2,1—3), so dass durch sie und ihrethalb das Evangelium verlästert wird.

9. Auch bei *Judas* erfolgt die Rettung aus dem Strafgerichte durch Liebe und Erwartung der Barmherzigkeit oder Gnade Gottes zu ewigem Leben (21), also durch den in Liebe sich erweisenden Glauben, besonders aber durch erbarmungsvolle Errettung der dem Verderben des Fleisches Anheimfallenden (22,23), die das Gesetz verachten, Gott widerspenstig, die Freiheit des Evangeliums zur Ausschweifung missbrauchen (5.8.12.13.18).

10. Paulus erklärt in dem *ersten Briefe an die Thessalonicher*, sie werden vor Gott dem Vater bei der Erscheinung Jesu in dessen Herrlichkeit nur bestehen können durch allgemeine Menschenliebe, ganz wie es im Gleichnisse vom jüngsten Gerichte in Bezug auf den Menschensohn als Richter heisst. Dieser rettet uns, (ohne Zweifel durch den Glauben an ihn) vor dem künftigen Strafgerichte, wann er aus dem Himmel kommen wird (3,12.13).

Im *zweiten Briefe* wird denen, welche um des Reiches Gottes willen leiden, die Würdigkeit, in dasselbe zu gelangen, zugesprochen (1,5).

Dem Strafgerichte dagegen verfallen die Gottlosen, die dem Evangelium nicht gehorchen (1,8.9), d. h. die Ungläubigen, die an der Ungerechtigkeit Gefallen haben (2,12) und die Verfolger der Christen (1,6).

12. Der *Galaterbrief* hebt die Glaubensgerechtigkeit als Anrecht zum Himmelreiche hervor (2, 16; 3, 6); diese muss sich aber bewähren in Liebe (2,6) mit allen ihren Tugenden: Freude, Friede, Langmuth, Mildigkeit, Güte, Glauben an das Gute auch bei

Andern oder Zutrauen, Sanftmuth und Enthaltsamkeit (5.22). In diesen Werken des Geistes wird man auch in einem höhern Leben fortwirken können (6,8).

Das Reich Gottes aber ererben nicht und werden verworfen, die auf das Fleisch säen in Unzucht, Unreinigkeit, Ausschweifung, Götzendienst, Zauberei, Feindschaft, Streitsucht, Eifersucht, Zornausbrüchen, Zank, Zwietracht, Rotten, Neid, Saufen, Fressen (5,19—21).

13. Wodurch werden wir, nach dem *ersten Korintherbriefe*, untadelhaft erhalten sein am Tage unseres Herrn, wann unser Verborgenes und die Rathschläge unserer Herzen werden offenbar sein (1,8; 4.5)? Durch die Liebe (3,8.13), die sich besonders in der Rettung Anderer, in der Sorge um ihr Seelenheil erweist (9,19). Ihre Mühe wird nicht vergeblich sein (15,58).

Dagegen werden die nach all' ihren Werken und Gedanken gerichtet (3,5.13), die sich von dem Herrn, nachdem er ihnen bekannt geworden, nicht wollen ziehen lassen (11,32). Als Ungerechte, die in's Himmelreich nicht eingehen können, werden bezeichnet Götzendiener, Unzüchtige jeder Art, Diebe, Uebervortheiler, Trunkenbolde, Schmähsüchtige, Räuber (6,9.10). Ja auch Erkenntniss und Glauben können den Lieblosen nicht retten (13,2).

14. Nach dem *zweiten Briefe* sind am jüngsten Tage die von uns Geretteten unser höchster Ruhm (1,14). Neben diesem gelten auch die um Christi willen bestandenen Leiden (4,17), sowie thatkräftige Liebe (9,9).

Die aber als Diener der Ungerechtigkeit wirken, während sie Gestalt von Dienern der Gerechtigkeit annehmen, werden den Lohn ihrer Werke bekommen (11,15).

15. Das ewige Leben wird nach dem Schreiben an *Titus* uns nur vermöge der Rechtfertigung aus Gnade zu Theil (3,7).

16. Diese soll aber nach dem *ersten Briefe an Timotheus* gute Werke, besonders der Mildthätigkeit wirken als einen Schatz für jenes ewige Leben (6,18).

17. Dem *Römerbriefe* zufolge erlangen die, welche in guten Werken beharrend die Unvergänglichkeit suchen, das ewige Leben (2,7), sowie die, welche Heiligung als Frucht davon tragen (6,21).

Am Tage des Zorngerichtes werden verworfen werden diejenigen, welche, ob sie auch Gott erkannt, ihn doch nicht geehrt haben, fleischlich Gesinnte, Ungerechte, Unbarmherzige (1,21—32), Verstockte, die aus Streitsucht der Wahrheit nicht glauben wollen, sondern sich der Ungerechtigkeit hingeben (2,5—8), ob mit oder ohne Gesetz, da sie ein Gesetz in ihrem Gewissen haben (2,12).

18. Dem Briefe an die *Epheser* zufolge finden Unvergänglichkeit

alle, die den Herrn Jesus lieb haben (6,24), in guten Werken sich erweisend (6,8).

Ohne Antheil an dem Reiche Gottes aber sind Unzüchtige, Unreine, Betrüger, Diener des Mammons (5,5), die dem Fleische und dessen Trachten zu Willen leben (2,3), die Kinder des Unglaubens (5,6), die dem Leben Gottes in Herzensverhärtung sich entfremdet haben und dadurch verfinstert worden sind in ihrem Sinne und göttlicher Einsicht baar, weil sie ruchlos sich selbst der Ausschweifung ergeben haben zur Auswirkung jeder Unreinigkeit, verbunden mit Habsucht (4,18).

19. Im Schreiben an die *Kolosser* verheisst Paulus die Vergeltung der Erbschaft denen, die dem Herrn Jesus Christus dienen (2,24); den Ungerechten aber wird, was ihnen gebührt zu Theil (2,25), um ihrer Unreinigkeit und Habsucht willen, mit der sie als Kinder des Unglaubens sich das Zorngericht Gottes zuziehen (3,5).

20. Die Gemeinschaft mit dem verklärten Heilande erlangt, nach dem *Philipperbriefe,* wer durch den Glauben an ihn zur Gerechtigkeit Gottes gekommen ist (3,9. 21), beständig im Glauben (1,28), mit Furcht und Zittern sein Heil wirkend (2,12).

Verworfen werden demnach die Verfolger der Gläubigen, die Feinde des Kreuzes Christi, deren Gott der Bauch ist, die nur irdisch gesinnt sind (3,18).

21. Im *zweiten Briefe an Timotheus* erklärt Paulus, dass die sich der Gnade Gottes zugewendet (1,9) und den Herrn nicht verleugnet haben, zu ewiger Herrlichkeit erwählt sind, mit ihm leben und herrschen werden, wie sie mit ihm der Sünde abgestorben und beständig geblieben sind (2,12). Allen, die Christi Erscheinung auf Erden lieb gehabt oder erwünscht haben, wird er den Kranz der Gerechtigkeit verleihen (4,8).

22. Nach dem *Hebräerbriefe* erlangen wir durch Glauben und Langmuth die verheissene Seligkeit (6,12; 10,39), indem wir an den Versöhner uns halten (5,9; 9,28) und nach Heiligung streben (12,14).

Verworfen wird, wer das ihm angebotene Heil verschmäht (2,3; 4,2.6), Christum und sein Verdienst gering achtet und den Geist der Gnade verhöhnt (10,29), gleichsam Christus von Neuem kreuzigt (6,6). Wer wissentlich sündigt, nachdem er die Erkenntniss der Wahrheit erlangt hat, für den bleibt kein Sündopfer mehr übrig, sondern eine furchtbare Erwartung des Gerichtes (10,26.27). So wird Gott auch die Ehebrecher richten (13,4).

23. Nach der *Offenbarung Johannis* stehen im Buche des Lebens die, welche in den Prüfungen obgesiegt (3,5; 20,12).

Dem zweiten Tode aber verfallen, als nicht darin geschrieben 20,14.15), die Feiglinge, die Ungläubigen, die Gräuelhaften, die Mörder und Unzüchtigen und Zauberer, Götzendiener und Lügner (21,8).

24. Das *Evangelium* lässt, gleich der Offenbarung, schon hienieden eine Scheidung vor sich gehen, je nach dem Glauben an das Wort Christi, und ein ewiges Leben beginnen, so dass nach dem Tode für die Seinen kein Gericht eintritt, sondern nur für die Gegner, die keine Entschuldigung haben, weil er ihnen das Heil angekündigt hat durch Wort und That, sie aber es verworfen haben (15,22.24). Die haben sich selbst verurtheilt, weil sie ihr Heil, das Wort des Lebens, das Licht der Welt von sich gestossen haben: sie fallen dem Tode und der Finsterniss anheim, der sie mit ihren Werken angehören (3,18.19; 8,21.24). Der Zorn Gottes bleibt über ihnen (3,36), da sie seine Gnade verschmäht haben; sie können nicht zu ihm kommen (7,34).

25. Auch nach dem ersten Schreiben des Apostels ist der Gläubige schon hier aus dem Tode der Sünde in das ewige Leben hinübergeschritten (3,14.) Wer aber den Nächsten hasst, kann nicht zum Herrn kommen (2,11; 3,15). Die Furcht seines Gewissens bestraft ihn schon (4,18). Doch nur die festgehaltene, nicht bereute Sünde bringt dauernde Unseligkeit (1,9).

IV.

Giebt es ein Endurtheil nur zu Seligkeit oder Unseligkeit?

1. Die Antwort giebt uns zunächst der Herr selbst in den *Logia* des Matthäus, und zwar eine bejahende. Allein so wenig als in den unmittelbar vorhergehenden Gleichnissen von den Talenten und den zehn Jungfrauen wird in diesem über den Zustand vom Tode eines jeden bis zum Weltgerichte etwas ausgesagt; nur von diesem als einem abschliessenden ist hier die Rede, und zwar entweder zu ewigem Leben oder zu dauernder Strafe der Feuerpein (25,41.46). In dem Gleichnisse von den Talenten wird diese als die äussere Finsterniss, wo Heulen ist und Zähneklappern, bezeichnet, der Gegensatz als die Freude des Herrn, in welcher der treue Diener noch grössere Gaben erhält, als er in diesem Leben gehabt (25,21.30). In dem von den zehn Jungfrauen gehen die zum Empfange des Bräutigams bereiten mit ihm ins Hochzeitgemach ein; die nicht bereiten bleiben ausserhalb desselben (25,10.12). Das will ohne Bild sagen, dass das Loos der Verworfenen in der Ausschliessung von der beseligenden Gemeinschaft mit dem Heilande und mit dem himmlischen Vater besteht. In dem Gleichnisse von dem guten Samen und dem Unkraute liegt das Bild in dem Feuerofen, in welchen das letztere geworfen wird; auch da soll sein Heulen und Zähneklappern, was doch nicht zu diesem Bilde gehört, sondern zu dem von der Kälte ausser dem gastlichen oder hochzeitlichen Gemache (13,30.41.42.50). Die Gerechten aber werden, wie es bei Daniel heisst, leuchten wie die Sonne, also Gegensatz zur Finsterniss, welcher die Verworfenen anheimfallen, aber nicht um vernichtet zu werden

(10,28), da die Strafe als eine langdauernde, wenn auch nicht eigentlich ewige bezeichnet wird (18,8).

Auch in anderen Gleichnissen wird der Lieblose mit dem Werfen ins Fluchthal des Feuers bedroht (5,22), so wie der, welcher Aergerniss giebt (5,29.30). Dieses Gleichniss aber erklärt sich wiederum aus dem Bilde von dem Baume, welches von dem keine guten Früchten bringenden gebraucht wird (7,19). Hier wird aber so wenig als bei anderen Bildern der Ausdruck ewig angewendet. Eigentlich ist er nur zu verstehen von der Zukunft im Jenseits, weil das Feuer ein Ende nehmen muss mit dem zerstörenden Gegenstande. So kann das Abhauen des Baumes oder das Entzweischneiden eines Verbrechers nicht ein unendliches sein (24,50).

2. Bei *Markus* ist von unbedingter Verwerfung nur bei Lästerern des hl. Geistes (3,28.29) und bei Judas die Rede (14,21), bei Anderen wird die Möglichkeit der Busse auch nach dem Tode nicht ausgeschlossen. Das unauslöschliche Feuer (9,43.48) ist nach der Stelle des Jesajas (66,24), aus welcher es genommen ist, wiederum nur das Feuer, das die Leichname des Gegners ganz und gar verzehren soll, ebenso wie der Wurm die Leichen zu zerstören dient; von eigentlicher Ewigkeit kann da keine Rede sein.

3. Auch das *erste Evangelium* schliesst (12,31.32) nur die Lästerer des h. Geistes von aller Vergebung, selbst in der andern Welt, aus. Das unauslöschliche Feuer, von welchem der Täufer spricht, ist, in Bezug auf das von Bäumen und Spreu gebrauchte Bild auch nur bildlich zu nehmen (3,10.12), sowie in den Reden des Herrn das Zerschmettern (21,44) oder Hinauswerfen in die Finsterniss (22,13), im Gegensatze zur Aufnahme bei einem Hochzeitmahle, mit welchem die Seligkeit verglichen wird (8,11; 22,10).

4. Nach den Gleichnissen des Herrn bei *Lukas* werden die Verklärten (als Engel) an der Bekehrung der auf Erden Zurückgebliebenen sich freuen (15,10), und diejenigen, welche den Mammon zu Gottes Zwecken angewendet haben, aufnehmen in die ewigen Hütten (16,9).

Damit wird das Verweilen in einem unterirdischen Zwischenzustande ausgeschlossen, wie das darauf folgende Gleichniss vom armen Lazarus nach A.T.-lichen Anschauungen die Unterwelt darstellt; doch soviel erhellt daraus, dass unmittelbar nach dem Tode schon ein Gericht erfolgt, nur dass Reue und Busse bloss für die auf Erden weilenden, nicht aber für die Verewigten möglich scheint (16,23).

Aber nur die, welche das Heil gehört und verworfen haben, werden ganz verworfen (10,12; 13,25).

Als eigentlicher Ausdruck ihrer Strafe bleibt nur die Entziehung der Möglichkeit, weiter Böses zu thun oder der Mittel, Gaben und Kräfte, die unbenutzt gelassen oder missbraucht worden (12,46.47; 19,26).

5. Dem *Petrus* zufolge hat Gott in seiner Gnade auch den vor Christus Verstorbenen und dem Fleische nach Gerichteten den Heiland in die Unterwelt gesendet, damit auch sie nach dem Geiste leben lernen (4,6). So ist zu hoffen, dass auch die, welche hienieden das Evangelium entweder gar nicht oder nicht recht vernommen haben, wenn sie es ungetrübt vom Fleische in seinem ganzen Werthe kennen lernen, sich dem Heilande ebenfalls zuwenden. Dieses, was Paulus für die Zukunft Israels ausspricht, hat Petrus auf die Zeit vor Christus angewendet, aus demselben Grunde der allumfassenden Liebe Gottes, die Keinem die Mittel zu seinem Heile versagt.

6. Nach dessen *zweitem Briefe* sind Sodom und Gomorrha Vorbilder dessen, was den Gottlosen bevorsteht (2,6), d. h. Untergang durch Feuer, nicht aber ewige Pein; denn das Feuer soll nur den Himmel und die Erde dieser Welt verzehren, damit ein neuer Himmel und eine neue Erde für die Seligen entstehe, wo keine Ungerechtigkeit mehr herrscht (3,13).

7. Bei *Judas* führt das Urtheil des grossen Tages Dunkel der Finsterniss in Ewigkeit herbei (6.13), ein äonisches Feuer gleich dem von Sodom und Gomorrha (7) oder ein Versinken in die Erde, gleich dem der Kinder Korahs (11).

8. Paulus verheisst den *Thessalonischen* Christen, im zweiten Briefe, Ruhe bei der Erscheinung des Herrn, den Gegnern aber Feuerflamme und dauerndes Verderben, da sie vom Angesichte des Herrn weg verwiesen sind (1,7).

9. Nach dem Schreiben an die *Galater* ernten die auf das Fleisch säen, von demselben das Verderben, so wie, wer auf den Geist säet, von diesem ewiges Leben (6,8).

10. In dem *ersten Korintherbrief* spricht Paulus begeistert von der Herrlichkeit der erweckten geistlichen Leiber, deren Unverweslichkeit (15,40) Fleisch und Blut, also wohl die fleischlich Gesinnten, nicht ererben können (15,50). Hier könnte man die Lehre von deren Vernichtung finden.

11. Nach dem *zweiten* erlangen die im Himmel nach Auflösung des irdischen Leibes einen ewigen (5,1), was freilich sich nur auf die Geretteten oder Erlöseten beziehen kann.

12. Die ausführlichsten Schilderungen der künftigen Seligkeit giebt *Johannes* in seiner *Offenbarung*. Da wird dem Sieger in den Prüfungen dieses Lebens verheissen zu essen von dem Baume des Lebens im Paradiese (2,7); er wird nicht geschädigt von dem zweiten Tode (2,11); er geniesst vom verborgenen Manna und erhält einen neuen Namen (2,17); er erlangt Gewalt über die Heiden und den Glanz des Morgensterns (2,26); er bekommt weisse Gewänder und der Herr wird sich zu ihm bekennen (3,5); er wird zu einer Säule

im Tempel Gottes und erlangt göttlichen Namen (3,12: 21,2.10; 22,4); endlich wird er mit Christus auf dessen Thron sitzen (3,21).

Im eigentlichen Sinne aufzufassen sind die Verheissungen, dass die Frommen vor Gott bestehen und ewiglich ihm dienen werden ohne Hunger oder Durst oder irgend eine Hitze zu leiden (7,15), dass sie ruhen von ihrer Arbeit und ihre Werke ihnen nachfolgen sollen, dass Gott mit ihnen wohnt und abwischt alle Thränen von ihren Augen und kein Tod, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerz mehr ist, denn alles Frühere ist vergangen in einem neuen Himmel und auf einer neuen Erde und in einer neuen Gottesstadt (21,13). Die Verdammten aber fallen, wie es scheint, dem zweiten Tode, von welchem die Frommen befreit sind, unwiderbringlich anheim (20,6.15).

13. Im *Evangelium* verheisst der Herr den Seinen nur Wohnungen im Hause seines Vaters und zwar sollen deren viele sein (14,1). Dort sind sie auf ewig vom Tode erlöst (8,51). Wer in ihm nicht bleibt, wird wie ein unnützes Schoss weggeworfen und verbrannt (15,6), was nur zum Bilde gehört; der eigentliche Sinn dagegen ist, dass wer ihn, den Lebensfürsten verwirft, ausser seiner Gemeinschaft bleibt, dem zweiten Tode, d. h. der Verdammniss anheimfällt. Wir müssen aber unterscheiden zwischen denjenigen Stellen, die sich auf eine auch nach dem irdischen Leben noch fortgehende Entwicklung zu beziehen scheinen (15,20.24.25; 10,28) und denen, welche auf die letzte Entscheidung gehen.

V.

Welches ist die Zeit des Gerichtes?

1. Für die erste Generation nach dem Scheiden des Herrn, welche die sichtbare Wiederkunft desselben zum Gerichte erwartete, konnte es keinen Zwischenzustand geben. Wie Paulus erwarteten sie, unmittelbar nach dem Tode zum Herrn zu gelangen, (Ph 1,23. Röm. 8,38 Hebr. 12,22), was er selbst dem Schächer zugesagt und auch im 4. Evangelium erklärt hatte, dass, wer an ihn glaube, alsbald vom Tode zum ewigen Leben gelange.

2. Aber als diese sichtbare Wiederkunft sich verzog, und immer länger verzog, musste und muss noch heut zu Tage immer mehr die Frage entstehen, was denn in der *Zwischenzeit* aus den Todten werden solle. Von einem Seelenschlafe im Hades kann nach obigen Beispielen nicht die Rede sein. Die Todten leben sämmtlich wieder auf: ja nach dem Gleichnisse des armen Lazarus werden sie *alsbald nach dem Tode* geschieden und gerichtet.

3. Soll man nun wegen der zahlreichen Angaben über einen *feierlichen allgemeinen Gerichtstag* annehmen, dieses Richten sei nur ein vorläufiges? Es kann aber doch von dem Endgerichte nur dann verschieden sein, wenn vom Tode bis zu diesem Endgerichte noch

Raum zur Busse sein soll. Sonst bleibt nur der Ausweg, der allgemeine Gerichtstag sei bloss eine dramatische Inscenirung des Gedankens, dass alle Menschen sollen gerichtet werden, nur dass in der Wirklichkeit solches nicht zu gleicher Zeit, sondern nach dem Tode eines Jeden geschehen wird.

4. Dabei kann wiederum die Frage aufgeworfen werfen, ob solches Richten ein *endgiltiges* sei oder ob den nicht sogleich zur Seligkeit Berufenen nicht noch eine *Gnaden-Frist* zur Reue gelassen werde. Die Stelle des Matthäus von der auch im andern Leben nicht zu erlassenden Sünde wider den hl. Geist scheint dafür, das Gleichniss von Lazarus dagegen zu sprechen. Diese Frage aber hängt mit der folgenden zusammen und kann nur mit dieser gelöst werden.

VI.

Giebt es eine Wiederbringung der Verlorenen?

1. Die Unterwerfung aller Feinde unter den Messias (Mt. 22,44, Act. 2,35. Cor. 15,24 – 28) könnte als eine solche Wiederbringung gefasst werden, wenn die Unterwerfung als eine freiwillige und nicht erzwungene zu verstehen wäre. Jedenfalls ist im *ersten Evangelium* (12,32) von Sünden die Rede, welche noch im andern Leben Erlassung finden. Freude wird nach Lukas bei den Engeln im Himmel sein über einen Sünder, der Busse thut, (15,7.10), ob aber auch im andern Leben, ist wegen des Gleichnisses von Lazarus zweifelhaft. Dagegen spricht *Petrus* von einer Wiederherstellung Aller oder aller Dinge, wie sie vor dem Sündenfalle gewesen (Act. 3,21). In seinem zweiten Schreiben redet er davon, dass Gott allen Menschen wolle Raum zur Sinnesänderung geben (3,9); doch ist damit nicht gesagt, dass es auch nach dem Tode geschehen könne, wie man nach dem Hinuntersteigen Jesu in die Unterwelt im ersten Briefe vermuthen dürfte.

2. *Paulus* aber sieht im ersten Korintherbriefe nicht bloss die Zeit kommen, wo Alles dem Sohne wird unterworfen sein, sondern wo Gott Alles in Allem sein wird (15 28), nach Ueberwindung selbst des Todes, als des letzten Feindes (15,26). Hier scheint von widerstrebenden Menschen nicht mehr die Rede sein zu können, noch von den dem Tode verfallenen Sündern.

Im ersten Briefe an Timotheus hofft er die Rettung sogar derer, die er dem Satan hatte übergeben müssen (1,20); er weisst darauf hin, dass Christus sich für Alle zum Lösegelde hingegeben (2,6), da Gott wolle, dass allen Menschen solle geholfen werden durch Erkenntniss der Wahrheit (2,4: 4,10), was doch im irdischen Leben nur bei den wenigsten der Fall ist.

So heisst es auch im Briefe an Titus, die für alle Menschen heilsame Gnade Gottes sei erschienen (2,4), ob aber auch nach dem Tode, erhellt aus dieser Stelle nicht.

In dem Römerbriefe macht Paulus geltend, dass durch das Verdienst Christi viel mehrere belebt und beseligt würden, als durch die Sünde Adams in Tod und Verderben versetzt worden sind (5,15.18). Das Umgekehrte aber wäre der Fall, wenn es keine Wiederbringung nach dem Tode gäbe, weil die geringste Zahl der Menschen zum Heile in Christus gelangt ist. Die liebevollen Absichten Gottes zum Heile des Menschengeschlechtes würden, wenn alle Möglichkeit der Busse mit dem Tode abgebrochen wäre und das Endgericht ohne eine solche erfolgte, zum grössten Theile vereitelt. Er hat aber nur darum Alle unter die Sünde verschlossen, in dieselbe eingehen lassen, damit Er sich Aller erbarme, wie Er alle zur Rechtfertigung berufen hat (11,32). Dem Erlöser soll daher zuletzt doch jedes Knie sich beugen und jede Zunge soll ihn preisen (14,11). Wie Gott in seiner Gnade hienieden die von ihm Abgewendeten aufgesucht hat (5,8), wird er sie auch in Ewigkeit nicht verleugnen.

Ebenso stellt der *Epheserbrief* eine Vereinigung Aller auf Erden und im Himmel zum Glauben an Christus in Aussicht (1,10.23; 2,21, 4,13), wie denn auch der Heiland zu denen in der Unterwelt gedrungen ist, insofern damit nicht die Erde selbst gemeint wird (4,9).

Auch der *Kolosserbrief* spricht von einer Versöhnung Aller im Himmel und auf Erden (1,19).

Das Schreiben an die *Philipper* wiederholt die Aussicht darauf, dass jedes Knie sich im Namen Jesu beugen und jede Zunge ihn bekennen werde zur Ehre Gottes des Vaters (2,10), da auch alles ihm soll untergeben sein (3,21).

3. Im *vierten Evangelium* vollends erklärte der Herr selbst, er wolle Alle zu sich ziehen (12,32), damit nur noch Eine Heerde und Ein Hirte sei (10,16).

Ja auch in der *Offenbarung,* die mit dem zweiten Tode droht, heisst es, der Lebensbaum solle zur Heilung der Heiden, also der nicht gläubig Gewordenen, auch in der Ewigkeit dienen (22,2).

Nach den Andeutungen Neanders, dessen Vorlesungen über Glaubenslehre (1832/1833) zu den besten Erinnerungen des Verfassers gehören, ist der Zwischenzustand zwischen dieser Zeit und der Ewigkeit, der mit dem Chiliasmus bezeichnet wird, von geistiger Verherrlichung der Kirche in der letzten Zeit zu verstehen.

„Die Idee der allgemeinen Erlösung aber lässt sich nicht auffassen als eine nothwendige Natur-Entwickelung. Immer bleibt die Schwierigkeit, wie die Gnade die freie Selbstbestimmung der in der Sünde Verharrenden beherrschen soll. Indess meinte man, wo von ewigen Strafen die Rede sei, brauche man es nur von natürlichen, nicht aber positiven zu verstehen, die natürlichen Folgen des Bösen würden fortdauern, und jedenfalls immer graduelle Unterschiede be-

stehen. Die Stellen von ewigen Strafen scheinen aber nur gezwungen von längererer Dauer verstanden werden zu können, statt von dem, was in der Natur der Sache gegründet ist — aeternitas a parte rei. Der Begriff der Strafe an sich ist etwas Unendliches, da es nichts Vermittelndes giebt zwischen Göttlichem und Ungöttlichem, das Böse sie zu immer grösserer Unseligkeit herabzieht und es keine Schranke giebt für die Strafe im Bewusstsein der Sünde.

Bei alle dem ist die Anerkennung einer erlösenden Gnade nicht ausgeschlossen; es bleibt die Möglichkeit, einen *verborgenen göttlichen Rathschluss* anzunehmen, der sich auf die allgemeine Erlösung bezieht.

Göttliche Weisheit aber ist darin, dass uns, weil die hl. Schrift als Bildungsmittel für mannigfache Stufen der christlichen Lebensentwicklung gegeben ist, darin nur Andeutungen zu finden sind, innerhalb welcher der Vortrag christlicher Lehre zu stehen hat."

Durch die Ungewissheit über die Wiedergewinnung der Verlorenen soll einerseits der Sicherheit der Leichtsinnigen, anderseits der Verzagtheit der an Gottes Liebe und Gnade Zweifelnden begegnet werden.

Biographie des Professor und Dekan Georg Sprecher.

Von Dr. *G. C. v. Planta.*

(Vorgetragen in der historisch-antiquarischen Gesellschaft in Chur.)

Georg Sprecher, Sohn des Statthalters Florian Sprecher und der Elisabeth Alder, wurde am 18. Mai 1813 in Davos geboren und besuchte vorerst die dortige Dorfschule, an welcher er sodann, obwol erst vierzehnjährig, auch etwa sechs Wochen als Lehrer amtete. In der Absicht, ihm seine ökonomische Existenz zu sichern, versetzte ihn hierauf sein Vater in eine bündner Conditorei in *Brescia.* Allein den begabten und strebsamen Sohn befriedigte dieser Beruf nicht, so dass sich der Vater genöthigt sah, noch ehe zwei Jahre verflossen waren, ihn zu seiner Weiterbildung in das Vaterland zurückzurufen, wo er vorerst die damals wohl akkreditirte Realschule zu Poschiavo besuchte und von Pfarrer Decarisch, späterem Professor in Chur, konfirmirt wurde. Im September 1831 trat Sprecher, nachdem er auch im Lateinischen durch Privatunterricht sich dazu vorbereitet hatte, als schon erwachsener Jüngling in die dritte Klasse der Kantonsschule ein, entschlossen, sich dem Studium der Theologie zu widmen. Hier zeichnete er sich weniger durch Gewandtheit als durch Gediegenheit und Gründlichkeit aus; besonders ragten seine schriftlichen Ar-

beiten hervor durch Gedankenfülle sowohl als durch logische Ausführung ihres Thema's, sowie durch kernhafte sprachgewandte Diktion. Seine äussere Erscheinung war steif und unbeholfen, aber seine hohe freie Stirne verrieth den Denker und die Adlernase gab seinem Kopf etwas markig Männliches, das seiner hohen Gestalt wohl anstand. Seine Persönlichkeit machte den Eindruck eines ernsten, in sich gekehrten Geistes An seine Leistungen legte er aber einen allzu idealen Massstab an, so dass er sich durch dieselben nicht leicht befriedigt fühlte.

Schon auf der Kantonsschule interessirte sich Sprecher lebhaft um die in der Theologie sich bekämpfenden Richtungen des Supranaturalismus und des Rationalismus, von welchen er sich wechselweise angezogen und abgestossen fühlte, denn sein Geist enthielt zwei sich gleicherweise bekämpfende Elemente, nämlich einerseits ein tiefes religiöses Gefühl, das die Plattheit des Rationalismus nicht befriedigen konnte, und anderseits eine, nach wissenschaftlicher Klarheit ringende Denkkraft, welcher der Supranaturalismus zu nebelhaft und zu phantastisch war. Dieser innere Zwiespalt sollte, wie wir sehen werden, ihm noch lange sein Lebensglück trüben.

Im Frühling 1834 bezog Sprecher die Universität München, um vor Beginn seines Fachstudiums *Schelling* zu hören, dessen mystische Naturphilosophie auf ihn einen so überwältigenden Eindruck machte, dass er, wie er sich mir gegenüber ausdrückte, vor ihm sich hätte niederwerfen und ihn anbeten mögen.

Sein theologisches Studium begann er im Herbst desselben Jahres in *Halle*, wo Tholuk den Supranaturalismus, Gesenius und Wegscheider den Rationalismus vertraten. Hier, nachdem er die Vertreter beider Richtungen angehört, hoffte er, sich zwischen denselben entscheiden zu können. Allein er täuschte sich: sein innerer Zwiespalt wurde, statt sich zu legen, nur akuter. So begab er sich denn schon nach Jahresfrist nach *Jena*, hoffend, unter der Leitung von *Hase* und *Baumgarten-Crusius*, welche eine vermittelnde Stellung einnahmen, die Versöhnung der in ihm sich bekämpfenden Gegensätze zu erlangen. Es muss ihm dies auch bis zu einem gewissen Grade gelungen sein, denn im Frühling 1837 reiste er nach Hause zum Eintritt in die Synode und, wenn ich nicht irre, deutete er mir damals an, dass er seinen Frieden in *Schleiermacher* gefunden, dessen so zu sagen mystische Dialektik allerdings seiner geistigen Doppelnatur am besten zu entsprechen schien.

Allein nun erschien das „Leben Jesu" von *Strauss*, der bekanntlich die geschichtliche Persönlichkeit Christi und sein von den Evangelisten überliefertes Wirken in das Gebiet der Sage verwies und zwar mit einem Aufwand von Gelehrsamkeit und rücksichtsloser

Dialektik verbunden mit einer fesselnden Diktion, welcher einen gewaltigen Eindruck hervorbrachte. Dieses Werk versetzte Sprecher's religiöse Ueberzeugung, als er eben das Ziel seiner Kämpfe erreicht zu haben glaubte, wieder in solche Gährung, dass er es mit seinem Gewissen nicht vereinigen konnte, sich zur Synodalprüfung zu stellen und sich gedrungen fühlte, vorerst die neue kritische sogenannte Tübinger Schule, welcher auch Strauss angehörte, an der Quelle d h. bei ihrem Urheber, Professor *Baur* in Tübingen, näher kennen zu lernen. In Folge dessen wurde aber die kritische Richtung bei ihm so vorherrschend, dass im folgenden Jahre *(1838)* seine Aufnahme in die Synode nicht ohne Beanstandung erfolgte.

Im nämlichen Jahre übernahm er die Pfarrei *Conters* im Prättigau. Dahin schrieb ich ihm einen Brief, in welchem ich ihn um Aufschluss darüber bat, ob und wo sein Geist nun einen Haltpunkt und sein theologisches Wissen einen Ankerplatz gefunden. Sprecher war über meinen Brief hoch erfreut und entschuldigte sich dafür, dass er nicht schon auf der Kantonsschule sich mir mehr geöffnet habe, durch eine, sein Wesen gut charakterisirende Selbstkritik. „Doch ein Etwas, das mich immer auf mich selbst zurückwies und einsam liess, das mich äusserlich in kaltes Pflegma versetzte, wenn es mir ums Herz so recht warm wurde, ein Etwas, das theils aus dem Bewusstsein meiner angebornen Unbehülflichkeit im Ausdrucke meiner innersten Gedanken und Gefühle hervorging, theils auch als Folge von ein paar sehr nachtheilig auf die Entwickelung meines Wesens einwirkender Jugendjahre in kalter, mir fremdartig gegenüber stehender Umgebung mich misstrauisch machte gegen den reellen Gehalt meiner exaltirten Seelenzustände und besonders auch misstrauisch, sofern ich fürchtete, von Andern kalt abgewiesen oder verspottet zu werden. — Dieses Etwas hat vielleicht mehr als einen Keim meines Innern, weil es ihm so an Nahrung von Aussen fehlen musste, ausgedörrt."

Im nämlichen Briefe spricht er sich über seine amtliche Wirksamkeit folgendermassen aus: „Am wenigsten sagt mir das Predigen zu, denn es drängt sich mir immer mehr die Ueberzeugung auf, dass die Leute sich predigen und predigen lassen, und wenn man zuweilen etwas warm wird, doch vernünftig genug sind, sich dadurch nicht aus der Fassung bringen zu lassen. So predige ich im Grunde mehr mir selbst als Andern." Und weiter: „Wenn ich meine gegenwärtige einsame Stellung betrachte, wenn ich genauer hinsehe, was für eine Richtung meine geistige Thätigkeit während meines kurzen Berufslebens genommen, so habe ich alle Ursache, für mich zu fürchten, dass ich mich selbst mit dem, was ich bisher gedacht, gefühlt und erstrebt habe, verliere und statt aus innerer Lebensfülle heraus mit

selbstthätigem und selbständigem Geist meine Amtswirksamkeit zu beherrschen, von ihr bestimmt werde und allmälig in das Aeussere meiner Verhältnisse und in einen todten Geschäftsmechanismus mich gefangen geben müsse. Dem soll aber nicht so sein! Ich mag nicht in meiner Jugend gekämpft, gezweifelt, gesucht und geforscht haben, um im Mannesalter bei der Rückerinnerung darüber, als über Jugendthorheiten und Jugendschwärmereien, mitleidig zu lächeln, sondern was ich werden soll, das will ich aus meiner Jugend heraus werden; nicht unterschlagen will ich den Prozess, sondern er soll sich zur Entscheidung drängen; nicht gleich vereinzelten Bächlein im Sande versiegen sollen meine Kräfte, die in Gegensätze sich ausgeschieden und mich bald dahin bald dorthin zogen, sondern sie sollen in einen ruhigen reichen Strom wieder zusammenfliessen." „Dazu bedarf ich aber — sagte er weiter — der Bruderhand, dazu muss ich in einer verwandten Seele Anregung und Aufmunterung finden" und hiezu sollte ich ihm durch eine fortgesetzte regelmässige Korrespondenz behülflich sein. Auf meine Frage wollte er mir in einem besondern Brief einlässlich Antwort geben. Für diesmal beschränkte er sich darauf, zu sagen, dass er ‚nun auf eine ganz andere Betrachtungsweise hinübergeführt worden sei; er glaube, endlich die Zweifel, welche ihn früher beunruhigten, beseitigt zu haben, aber nicht etwa indem er auf dem Wege, den er früher als den allein möglichen betrachtete, eine befriedigende Lösung gefunden, sondern indem er in Sachen der Religion überhaupt nicht mehr objektive Wahrheit durch objektives oder philosophisches Forschen suche."

Leider wurde unsere Korrespondenz nicht fortgesetzt, was ich mir noch heute zum Vorwurf mache, denn es hätte sicher hohes Interesse gewährt zu erfahren, wie ein so reicher und tiefer Geist nach so vielen Irr- und Wirrgängen sich über die höchsten Probleme der Menschheit zurecht gefunden. Immerhin genügen die wenigen mitgetheilten Sätze, um hinsichtlich des neuen Weges, welchen Sprecher eingeschlagen, keinen Zweifel zu lassen.

Schliesslich preist Sprecher in diesem Brief – es sei dies als bezeichnender Charakterzug erwähnt — das langersehnte Glück, das ihm Gott endlich gewährte, mit seiner „edeln einzig guten Mutter" zusammenleben zu können.

Im Jahre 1841, nachdem er in Conters die Anna Brosi geehelicht hatte, übernahm er die Pfarrei *Igis* und im darauf folgenden Jahre das mit dem Religionsunterricht an der Stadtschule verbundene zweite Diakonat in *Chur,* denn er sehnte sich lebhaft, aus der Einsamkeit einer Landpfarrei in eine geistig anregendere Atmosphäre zu gelangen. Im Jahre 1846 endlich erhielt er, nach Abgang des damaligen Kantonsschul-Direktors Honegger, an der Kantonsschule, an

der er schon früher hebräischen Unterricht ertheilt hatte, das Lehramt für Geschichte und alte Sprachen. Nun erst, da er ganz der Wissenschaft leben konnte, befand er sich in dem seinem Wesen recht zusagenden Element.

Ueber seine Leistungen als *Lehrer an der Kantonsschule* spricht sich einer seiner besten Schüler, welcher sechs Jahre lang bei ihm Unterricht genoss, folgender Massen aus: „Ich kann nur mit Gefühlen der Verehrung und Dankbarkeit an Professor Sprecher zurückdenken. Vorab musste einem Jeden der hohe Ernst imponiren, den er in seinem Unterrichte, wie in seinem ganzen Wesen, an den Tag legte; man merkte ihm an, dass er mit ganzer Seele bei seiner Sache war, dass er es mit seiner Thätigkeit aufs Höchste anlegte, und fühlte es instinktiv, dass man auch als Schüler Ernst zeigen müsse, dass man mit einem solchen Lehrer kein Spiel treiben dürfe. Dieser Ernst, der jedoch durchaus nicht gemüthloser, trockener Art war und selbst einen gewissen Humor nicht ganz ausschloss, diese natürliche Würde sorgte in Verbindung mit der Festigkeit und Energie eines willensstarken Charakters für eine musterhafte Disziplin. Streng gegen unbotmässige Schüler, war er auf der andern Seite ein theilnehmender, wohlmeinender Rathgeber aller Strebsamen, ein wahrer Freund seiner Schüler. Was speziell den Unterricht (in Latein, Geschichte und Religion) betrifft, so stehe ich nicht an, denselben einen *vorzüglichen* zu nennen. Ueberall war es ihm darum zu thun, eine solide Grundlage zu legen und das *Wesentliche* herauszuschälen. Wohlthuende Billigkeit im Urtheil, warme Sympathie für alles Grosse und Edle, unverholene Missbilligung alles Erbärmlichen kennzeichneten seine Geschichtsdarstellung, gaben ihr einen reichen ethischen Gehalt und verfehlten nicht, ein lebendiges Interesse und Begeisterung für jedes hohe, sittliche, humane, patriotische Streben auch den jugendlichen Gemüthern einzuflössen. Ich glaube, Kopf und Herz fanden bei diesem Unterricht volle Befriedigung und gestehe mit Freuden, dass diese Stunden zu den erhebendsten und weihevollsten meines Schullebens gehörten."

Ein schöneres Zeugniss kann wahrlich einem Lehrer nicht gegeben werden.

Auch als Lehrer an der Kantonsschule blieb er jedoch ein thätiges und einflussreiches Mitglied der Synode, von welcher er mehrmals in den Kirchenrath und im Jahre 1853 auch zum Dekan für das folgende Jahr erwählt wurde.

Am 28. Juni 1852 verlas Sprecher auf der Synode zu Ilanz eine Synodalproposition über *„Kirche und Staat und ihre gegenseitige Vertretung"*, welche in einer Druckschrift von 47 Seiten veröffentlicht wurde. In derselben stellte er, gestützt auf das Vorbild

des Urchristenthums und auf die Idee der Reformation, auf eine Reform der rätischen protestantischen Kirchenverfassung in dem Sinne ab, dass die Kirche von der staatlichen Bevormundung befreit, zugleich aber jener Standesunterschied zwischen Geistlichen und Laien in der kirchlichen Vertretung aufgehoben werde, so, dass sämmtliche kirchliche Behörden, als: Gemeindekirchenräthe, Kolloquien und Synode, ohne Unterschied aus Geistlichen und Laien bestehen sollten. *Prinzipiell* begründete er seinen Antrag damit, dass die Kirche nicht blos aus den Geistlichen, sondern aus allen Religionsgenossen bestehe, und *praktisch* erwartete er von einer Mitwirkung der Laien, die nach seiner Ansicht auch schon beim Kultus sich zu passiv verhalten, eine Hebung des religiösen und sittlichen Volkslebens, denn, sagt er, „wenn die religiösen Interessen aus dem Volksleben herausgerissen und in den Händen eines Standes monopolisirt werden, so müssen sie verkümmern." Hiebei wurde namentlich auf das Beispiel Schottlands, wo die sogenannte Presbyterialverfassung am meisten ausgebildet ist, hingewiesen. Den Gemeindekirchenräthen stellte er, abgesehen von ihren administrativen Kompetenzen, besondere Aufgaben für Erhaltung und Belebung ernstlicher Sitte und des Sinnes für den öffentlichen und häuslichen Gottesdienst und würdige Sonntagsfeier, ferner für Erhaltung des häuslichen Friedens und Versöhnung von Ehegatten, Warnung vor Eingehung leichtsinniger Ehen u. s. w. Als logische Folge seines Prinzipes forderte er denn auch, dass den Geistlichen, welche damaszumal von unsern politischen Behörden und auch vom schweizerischen Nationalrath ausgeschlossen waren, das volle politische Bürgerrecht gewährt werde.

Die Synode erklärte diesen Antrag für erheblich und der evangelische Grosse Rath ging darauf in soweit ein, dass er durch eine vom Kleinen Rath bestellte Kommission, zu welcher auch Sprecher gehörte, einen kirchlichen Verfassungsentwurf ausarbeiten liess, der aber in der evangelischen Session des Jahres 1854 nicht unbedingten Anklang fand, so dass er von dieser an eine, aus ihrem eigenen Schosse hervorgegangene Kommission gewiesen wurde.

Dass ich dieses ebenfalls befürwortete, nahm mir Sprecher, gewissermassen als eine Verletzung der Freundespflicht, sehr übel. Er hatte aber Unrecht, denn diese Kommission, in deren Namen ich einlässlich referirte (der Bericht wurde ebenfalls gedruckt), beantragte im folgenden Jahre das Eintreten auf Grund eines neuen Entwurfes, der freilich von dem evangelischen Grossen Rathe nicht beliebt wurde.

Sprecher erlebte dies aber nicht mehr, denn schon am 27. Juli 1854 hatte ihn ein Nervenfieber, kaum 41jährig, weggerafft.

Es mag um das Jahr 1845 gewesen sein, dass Sprecher mir eine von ihm auf seinen einsamen Landpfarreien verfasste Arbeit, be-

titelt: „*Walraths Geständnisse oder des Zweiflers Verzweiflung*" vorlas, die auf mich grossen Eindruck machte, weshalb ich sie nach seinem Tode aus seinem Nachlass hervorsuchte und in einer, grösstentheils eigenhändigen Abschrift unserer Bibliothek zur Aufbewahrung zustellte.

Diese Arbeit verdient es, Ihnen speziell vorgeführt zu werden. Die äussere Veranlassung dazu war der durch religiöse Zweifel herbeigeführte Selbstmord eines jungen Theologen am Zürcher See. Begreiflich musste dieses Ereigniss Georg Sprecher im Tiefsten erregen, indem sich in demselben seine eigene Leidensgeschichte spiegelte. Er ergriff nun zur Feder und schrieb „Walrath's Geständnisse", die im Grunde nur seine eigenen sind. *Sprecher* selbst ist es, dessen innere Geschichte wir hier lesen, nur mit dem Unterschied, dass *Walrath* seinen Zweifeln erliegt während jener sie überwand. Es sind — ähnlich „Werthers Leiden" von Göthe — an einen Freund gerichtete Briefe, in welchen sich eine ergreifende Seelentragödie abspielt, ein Kampf glühenden religiösen Bedürfnisses und heissen Durstes nach Wahrheit mit der Unmöglichkeit sie zu befriedigen, ein Kampf der inneren Zerrissenheit mit der Amtspflicht des Geistlichen. Sie sind keine erfundene Seelengeschichte, sondern eine mit dem eigensten Herzblut geschriebene Selbstbiographie.

Walrath, ein junger Geistlicher, bezieht nach bestandener Prüfung im Frühsommer die Pfründe einer Landgemeinde, in welcher er sich so einsam vorkommt als Robinson auf seiner Insel.

„Endlich habe ich also doch", sagt er, „mein stolzes Schiff, dessen Segel, von windigem Jugendmuth aufgebläht, sich so gewaltig ausspreiteten, in diesen kleinen unansehnlichen Port müssen hineinlotsen lassen. Wer mir das noch vor einem Jahre gesagt hätte!" Er hält nun „Bilanz" über sein theologisches Wissen und findet, dass sein Gewinn gleich Null ist. „Ich beabsichtigte", sagt er, „nichts weniger als, alle theologischen Parteien anzuhören. Und musste ich es nicht? konnte nicht sonst gerade die, welche mir fremd blieb, das Wahre enthalten? Bis dahin, bis ich jede aus dem Munde ihrer Vertreter genauer kennen gelernt, wollte ich auch keiner durch unbegründete Voraussetzungen zu nahe treten. Auf's Strengste wollte ich meine Geistesfreiheit und meine Unbefangenheit ihnen gegenüber behaupten." Nun, nachdem er von diesen Vertretern Psychologie und Exegesis, Dogmatik und Philosophie gehört, ist er nicht weiter als früher, überall fand er Unklarheit, Verwirrung, Widerspruch, nichts Gewisses ist ihm geblieben: selbst das Evangelium Johannis, das er so sehr liebte, ist ihm entrissen. „Und am wenigsten fand ich, sagt er, wonach ich am meisten verlangte: Bürgschaft für den *absoluten* Gehalt des Christenthums. Was ich sah, konnte mich wohl überzeugen, dass

das Christenthum unter den vorhandenen Religionen den Vorzug verdiene. Aber wo konnte ich eine Bürgschaft finden, dass nicht noch eine höhere Stufe religiöser Entwickelung möglich und vielleicht einer spätern Zeit vorbehalten sei?" „Nun aber, so nimmt er sich vor, will ich einen andern Weg einschlagen: aus den Hörsälen kehre ich zurück in die Natur; ich will wieder anklopfen an das Leben, welchem mich die Wissenschaft entfremdet hat. Die Religiösität hat ihre Wurzeln im Volk, nicht unter den Gelehrten. Da will ich anklopfen, die Stimme der Natur belauschen: denn gibt es eine Wahrheit für uns, wo sicherer sollte sie sich aussprechen als in den Gefühlen reiner Naturmenschen? Ich will Kind werden unter Kindern. Ich bin die abstrakten Theorien unserer Gottesgelehrten satt." Allein auch hier folgt Enttäuschung. „O den Menschen, diesen Diamant, hat kein Künstler geschliffen! Oeffne den Menschen nur deine Seele, und es wird sich bald zeigen, ob du sie eher zu dir heraufbildest oder sie dich zu sich herabziehen." „Wo den *ächten* Naturmenschen finden? Wir Alle sind Codices rescripti und wer weiss, ob nicht die Originalhandschrift, jede Ahnung unseres unvordenklichen Daseins durch die vielen Uebertünchungen gänzlich verwischt ist!"

So wird Walroth's Stimmung immer trüber. Er flieht die Gebildeten, weil er sich zu ihnen meist in Opposition findet, seine Amtsbrüder sind ihm zuwider, weil sie auf *Standesehre* halten, und auch seine Bücher sind ihm verleidet. Sie erzählen ihm „von Supranaturalisten und Rationalisten, rationalistischen Supranaturalisten und supranaturalistischen Rationalisten, von Orthodoxen, Pietisten und Mystikern, Bibel- und Kirchengläubigen, von Popularphilosophen, Kantianern, Anhängern von Fries und Jakobi, Schellingianern, Hegelianern der Rechten und Linken, Materialisten und Spiritualisten, Fatalisten und Casualisten, Naturalisten, Deisten, Theisten, Pantheisten, von Gefühlstheologen nach Schleiermacher, de Wette und Hase u. s. w." „Was soll mir nun dieses todte Kapital? *Ein* Licht wäre für mich genug. Ach hätte ich nur das *Eine!*" Ja die Menschen überhaupt verleiden ihm, weil sie seinem idealen Massstab nicht entsprechen. „Wäre ich auf einem Thron geboren, sagt er, vielleicht hätte ich die Menschen noch lieben können, da wo vor meinem Blicke die einzelnen Individuen verschwommen wären und ich es nur mit der Gattung im Grossen und Ganzen zu thun gehabt hätte. Vielleicht! Vielleicht aber auch nicht! Denn wer steht mir dafür, dass ich nicht ein Nero geworden wäre!"

Dass er in solcher Stimmung sich nicht glücklich fühlen kann, ist klar. „Glücklich, sagt er, kann nur sein Wer sich selbst vergisst. Je höher ein Mensch steht, desto mehr wird er sich des Lachens entwöhnen oder es müsste das Hohnlachen eines Demokrit sein. Hat

denn Christus auch gelacht? Geweint, gezürnt, o ja!" „Ich könnte auch glücklich sein, wenn ich mich mit dem täglichen Brod begnügen wollte, wenn es nicht im Innersten so heiss schlüge. Ja, das Herz liegt nicht umsonst auf der *linken* Seite!" „Nicht mein eigenes besonderes Schicksal beklage ich. Verlohnte es sich auch, darum so viel Aufhebens zu machen! Ich rühme mich einer bessern Ursache. Ich beklage das Schicksal der ganzen Menschheit. Dass ich mich erhoben zur Anschauung des menschlichen Geschicks im Allgemeinen, dass mir dessen Widersprüche zur Klarheit gekommen und dass ich davon mein besonderes nicht trennen will: das ist es, worauf ich mein Recht zur Trauer gründe, ja worauf ich mir etwas zu Gute thue. Ich traure, ein Jeremias auf den Trümmern Jerusalems. Den nämlichen Grund zur Klage hätte jeder Mensch. Aber man kehrt nicht zurück zur Wurzel seines Daseins, man begibt sich nicht auf die Höhe, von welcher wir den tiefen Zusammenhang zwischen Menschennatur und Weltall überschauen." „Ich bin so frei zu fragen: Mensch, warum glaubst du so oder so an Etwas, was über den Horizont deiner fünf Sinne geht? Und diese Frage richtet all mein Unglück an — mein Glück auch, wenn du willst: denn ohne darüber zu denken, könnte ich doch nicht leben. Und glaube nicht, dass ich *absichtlich* nicht *finden* will. Lässt sich ein solches stetes Arbeiten und Ringen denken ohne das Bestreben zu finden? Nur selbst täuschen will ich mich nicht. Es gelte mein ganzes Erdenglück, das ich auf einen Wahn bauen könnte oder auf einen Wahrscheinlichkeitskalkul — die Wahrheit und Gewissheit steht mir höher."

Eben desshalb will sich Walroth nicht mit Göthe's Werther zusammenstellen lassen, einem „Kerl, der mir durch und durch unausstehlich widerwärtig ist." „Ein Christus am Kreuz mit dem Ausruf: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! — und ein Werther, mit der Pistole in der Hand, vor dem Schattenriss seiner Geliebten ausrufend: Lotte, Lotte, warum hast du mich verlassen? — Ich mag nicht weiter reden. Wem nicht dieser Kontrast die Abgeschmacktheit der Werther'schen Tiraden zeigt — nun, der lebe und sterbe auch wie ein Werther. Seine letzte That war die kleinste Sünde nachdem er vorher doch alles Höhere in sich gemordet. — Und solche erkünstelte Misere, in welcher man blos die eigene innere zur Schau trägt, meint man, gebe ein Recht zu klagen!" Dabei ist aber Walroth fern davon, die echte Liebe nicht zu ehren. „Gott der Liebe, so ruft er aus, auf deinen Trieben ruht ja das ewige Gesetz der Selbsterhaltung im Reiche der Wesen: ich glaube, das Geheimniss deiner Macht zu verstehen. Aber, verstehe ich dich recht, so bist du nahe verschwistert mit der Andacht, im Endlichen suchst du das Unendliche, du fühlst dich getragen und beflügelt von

Empfindungen, die über deinen Gegenstand hinaus gehen: darum sollst du mich veredeln, anspornen zum Ringen nach noch höherem Ziel, nach dem Aufgehen in erhabenere Zustände! Du sollst mir Anhaltspunkt sein für jene Sehnsucht, mit welcher mein Herz entgegenschlägt den Ahnungen einer höhern unsichtbaren Verknüpfung der Dinge! Nur jenes dein Zerrbild verabscheue ich, welches die Seele edler Regungen entleert um darin für ihr gebrechliches Idol Platz zu machen."

Während aber Walroth bisher die Kardinalfragen des christlichen Glaubens durch *Moralpredigten* umgehen konnte, sieht er sich beim Herannahen des Weihnachtsfestes vor die Nothwendigkeit einer Entscheidung gestellt.

„Der Winter rückt heran mit seinen Festgaben", sagt er, „Weihnachten steht vor der Thür. Jetzt muss es sich entscheiden, wie du mit diesem Sohn der Maria stehst. Du bist Pfarrer und du kannst nicht mehr schweigen. Entweder für oder wider ihn musst du deinen Mund aufthun; da bleibt keine Hinterthür, durch die du dich mit Ehren retten könntest. Darfst du ihn bekennen als den durch Engel Angekündigten, als den Auferstandenen, gen Himmel Gefahrenen, als den, in welchem deine Seele Ruhe und Frieden gefunden? Ich könnte zwar noch die Frage umgehen, ihn als grossen Lehrer, als Tugendhelden, als Liebling der Gottheit mit Begeisterung schildern und seine Verdienste um die Menschheit preisen. Verlangte die Bibel und der Glaube meiner Gemeinde nichts mehr, mein Herz würde ihm so warm entgegenschlagen, für diese Grösse würde ich so tief fühlen als viele Andere, die für gute Christen gelten. Aber nein, einzig muss er dir da stehen in der Geschichte der Menschheit, mit Gefühlen, wie vor der Gottheit, musst du vor ihm die Knie beugen: das will nackt und klar die Bibel; da hilft kein Deuteln und Markten an einzelnen Stellen oder du müsstest mit deinem Gewissen Versteckens spielen wollen."

Und nun beginnt erst der eigentliche Seelenkampf, der fortan meist nicht mehr in Briefen, sondern in tagebuchartigen Aufzeichnungen sich äussert.

An Weihnachten kann Walroth die Kanzel nicht besteigen, er muss sich, weil er „schlimmer als krank war", durch einen Nachbarpfarrer ersetzen lassen. Aber er jammert: „ach, wie einsam war es mir zu Muthe auf der kahlen Höhe meiner Zweifel! Mit dem Niedrigsten meiner Gemeinde hätte ich mein Loos getauscht für einen Glauben, der nicht zweifelt!" und am Sylvesterabend in einem ergreifenden Monolog: „Ich hatte nur Einen Wurf, an den Einen setzte ich mein Alles und dieser Eine, muss ich fürchten, ist misslungen.

Ich wandle in der Irre und kann den Heimweg nicht finden, da ich von keiner Heimath weiss", und endlich am Neujahrstag: „Auch der *Menschheit*, nicht blos dem Einzelnen, wird einst ihre Stunde schlagen, denn was einen Anfang genommen nimmt auch ein Ende. Und mit dem letzten Menschen ist auch das Geschlecht spurlos verschwunden und gegenüber dem Zeitall ist es nicht mehr gewesen als ein Stäubchen gegenüber der Sonne. Ein Reich neuer Wesen erhebt sich — so will es der ewige Kreislauf — das nicht mehr von uns weiss als wir von den Vorwelten wissen. Da, wenn vielleicht wir begraben liegen unter den Trümmern unserer Berge, ja unseres Planeten, wird keine papierne Ewigkeit, die jetzt unsere Geschichte fortpflanzt, unser Gedächtniss hinüberretten; auch unsere philosophischen Systeme werden zusammenfallen, wenn vielleicht das Sonnensystem zerstiebt. Auch sie werden untergehen, der Menschheit stolze Genies, die ihr vorangeleuchtet und von Unsterblichkeit geträumt, wie die goldene Abendröthe erblasst ihre Gedankennacht, wenn ihr Stern untergegangen und die Zeit als Würgengel in der neuen Mitternachtsstunde ausgeht, ihr eigenes Werk zu zerstören. Das Miserere der Menschheit hat ausgeklungen, die letzten Lichter erlöschen, und sie legt sich schlafen in den Sarg ihrer eigenen Geschichte. — Und brennt denn keine einzige Ampel im Hintergrunde? Wäre das die höchste Wahrheit meines Geschlechtes, dass die Todten zuletzt begraben müssen ihre Todten? Wacht kein Wesen an seinem Grabe? — Vor diesem entsetzlichen Gedanken drücke ich die Augen zu, um nicht zu sehen, wie er mich angrinst gleich einem hohlen Todtenschädel."

„Wir sind so stolz auf unsere Menschennatur" — so lautet eine andere Aufzeichnung — „auf die erhabene Stellung, die wir einnehmen in der Stufenleiter der Geschöpfe. Und doch sind wir das ärmlichste Zwitterding, weder Engel noch Thier, eine Nothbrücke im Reiche der Wesen. Was wir als unsern eigenthümlichen Vorzug ansehen, unser Selbstbewusstsein, macht uns zu den unglücklichsten Bewohnern dieses Planeten. Es pflanzt den Keim innerer Entzweiung in unser Dasein, indem unsere Natur den Anforderungen, die es an uns stellt, doch nicht zu entsprechen vermag. Es ist zu fragmentarisch als dass wir uns könnten daran genügen lassen. Es hat für uns keinen Werth, weil dessen vollkommener Besitz uns versagt ist. Der Anfang unseres Daseins steht ausser seinem Bereich, über den Grund unseres Daseins, über unser ursprüngliches Heimatland, gibt es uns keine Aufschlüsse und am Ziel unseres Lebens verlässt es uns wieder. Es zeigt uns weder das Land, von dem wir abgestossen noch das, auf welches wir hinsteuern."

Aber Walroth's Zweifel beschränken sich nicht auf die Person Christi, sie erstrecken sich auf *Gott* und *Unsterblichkeit*.

„Mir liegt weniger daran", sagt er, „meinen Schöpfer zu kennen als zu wissen, ob er mich kennt und von mir weiss. Ja, nur diese Eine Frage möchte ich stellen dürfen an das Schicksal, dann wollte ich meinen Zweifeln Abschied geben. Und sollte ich auch nicht in die Absichten dieses Wesens eindringen können, sollte ich nicht wissen, warum und wozu ich in der Welt bin, genug dass *Einer* es wisse! Dann wollte ich mich leiten lassen wie ein gehorsames Kind, das schweigend dem Willen des Vaters sich fügt, wo es ihn auch nicht begreift: bin ich doch einem höhern Zwecke dienstbar! Aber so lange man mir hierüber die gewisse zweifellose Antwort schuldig bleibt, so lange ist mir auch diese Abhängigkeit peinlich und schwebt die Zukunft wie ein finsteres grollendes Verhängniss über mir."

Von dem *Pantheismus* aber will er nichts wissen. „Meint ihr dann den Menschen zu vergöttern, ihr Pantheisten, so sage ich euch: ich will nicht Gott *sein*, ich will einen Gott *haben*. Also bis zum Menschen, als der höchsten Manifestation der Gottheit, hinauf hätte es die Natur gebracht und in ihm ihre Kraft erschöpft, in ihm, der doch nur als Anfangspunkt einer höhern Wesensgattung Bedeutsamkeit hat! Und die Natur selbst bliebe ungekannt und unverstanden in ihren erhabensten Geheimnissen, wäre ein Leichnam in beständigem Prozess der Verwesung! Keine Seele, die sich mit diesem herrlichen Leib vermählte und deren selbstbewusste Willenskraft ihn trüge! Dieses Werkzeug, das zu ewigen Riesenzwecken erschaffen scheint, fände keine Hand, die es zu handhaben verstände! Nirgends sehe ich es alsdann zu einem Endresultate kommen. Tausend und tausend Kräfte sehe ich zwecklos vergeudet und kein Erstgeborner, der als legitimer Erbe einen Zweck adelte und erfüllte! — Wofür lebt denn eigentlich die Menschheit ohne Gott? Warum findet ihr den Gang derselben so grossartig? Welches sind die bewunderungswürdigen Resultate, die sie errungen und die ihr die Zukunft aufbewahrt? Etwas höher wird sie vielleicht noch in den Dunstkreis der Erde im Luftschiffe steigen, etwas tiefer der Erde Schooss durchwühlen, etwas mehr von ihren Schätzen abborgen, etwas mehr von ihren Geheimnissen erfahren und sich dienstbar machen: sie wird noch durch manche neue Systeme sich blenden lassen, die sich auf aus der Luft gegriffene Hypothesen gründen, um neue Genies wird sie sich scharen, die trotz ihres Scharfsinnes doch nicht der Ewigkeit Sprache abgewinnen können: im Ganzen aber wird sie auf dem nämlichen Punkte stehen bleiben: *nie* wird sie hinter das Geheimniss ihres Daseins kommen, *nie* Lenkerin werden des eigenen Schicksals, ewig wird sie in demselben bunten Lottospiel ihr Glück suchen, wo Königskronen und Bettelstäbe zu kurzem Zeitvertreib ausgewürfelt werden und für Alle zuletzt der Tod, diese Eine Niete, sicher nicht ausbleibt!

Und *Wem* sollen unsere Errungenschaftzten in letzter Instanz zu Gute kommen? Sie vertauschen stets nur ihre Besitzer: wie Welle auf Welle folgt Geschlecht auf Geschlecht; durch den Wechsel des Bewusstseins ist die Menschheit in einem steten Wechsel der Selbstentfremdung und Alles, was ihr angehört, ist ein todtes Gut, wir sind nur die Lastträger, die es von Hand zu Hand überliefern. Ist kein Gott noch sonst ein höheres Wesen über uns, so spielen wir ein Drama vor einem verödeten Hause, wo die spielenden Personen sich selber beklatschen und wer davon zuletzt debütirt, ist - der Tod! — Da könnte nur der Gedanke einer *Auferstehung* uns aussöhnen mit dem Schicksal: Alle, die da gewesen sind, erwachen und sehen endlich das Werk zu Ende gefördert und sollen auch Theil nehmen an dem letzten Resultat. Der Ewige tritt hervor aus dem Hintergrund und findet sich zurecht mit seinen Geschöpfen und ihren Ansprüchen und die endliche Entwickelung des grossen Weltdrama lässt uns eine befriedigende Lösung aller Räthsel der Vergangenheit finden. Eine neue Weltordnung beginnt, und mit ihr tritt die Menschheit in eine höhere Phase der Entwickelung, die in der früheren ihre Grundlage und ihre Berechtigung hat."

Seine Zweifel an der menschlichen *Unsterblichkeit* leitet Walroth mit folgenden schönen Worten ein:

„Unsterblichkeit! Hoher göttlich schöner Gedanke! Sprich es aus dieses Zauberwort und die Flügelthüren der Schöpfung öffnen sich, der einsam stehende Fremdling wird Bürger des Weltalls: Mit Entzücken blicke ich hin auf die unendliche Mannigfaltigkeit der Wesen um mich her, ihrer keines bleibt mir fremd, denn mit ihnen allen werde ich früher oder später in freundlichem Begegnen mich vermählen; trunkenen Blickes schaue ich empor zum Sternenzelt, denn mit leichtem Flügelschlag wirst du dich schwingen von Welt zu Welt und wohl dass sie so unermesslich ist diese Schöpfung, denn sie wird dir ewig neue Wunder darbieten! Mich kann es nicht kümmern, in niedriger beschränkter Sphäre anzufangen, weiss ich doch, dass ich gross und herrlich enden werde; ich kann kein Glück mehr beneiden, das Andere vor mir voraus haben, denn was ich noch nicht genossen, ist mir verbehalten für die Zukunft. Keine Wehmuth verbittert mir den Rückblick auf die Vergangenheit und keine Zukunft sehe ich gewitterdrohend über meinem Haupte schweben, denn die Unsterblichkeit macht mich zum Herrn der Zukunft. Alter und Tod sind nur die Vorboten eines andern Frühlings meines Daseins. Ich stehe im Bund mit höheren Mächten und bin des Rettungsbootes gewiss, das mich freundlich dereinst aufnehmen wird. Heil der Stunde, da ich zum Menschen geboren ward! Von jetzt an beginnt eine Entwickelungsbahn, die ich von Stufe zu Stufe zu verfolgen vermag.

Mein Leben hienieden ist kein verlorenes, denn in den fernsten Jahrtausenden wird beim Rückblick auf diesen Stern die Erinnerung an meine jetzigen Erlebnisse mich wie ein lieblicher Kindertraum entzücken. — Ja schön ist es, sich unsterblich zu träumen! Dieser einzige Tropfen Balsam könnte alles Weh der Erde heilen. Aber ach! Hätte ich dich nie geträumt, schöner Gedanke, wenn du ein blosser Traum sein solltest! Und bist du es nicht? Verhallst du nicht auch klanglos in meiner Seele, wenn dir meine Zweifel ins Angesicht leuchten?" Und nun stürmen die Zweifel wieder überwältigend auf ihn ein.

Aber Walroth's Geist ist zu tief, als dass er sich mit der blossen Negation zufrieden geben könnte. Verzweifelnd forscht er in den Geheimnissen der Natur, ob sich nicht Anhaltspunkte für den Glauben an die Unsichtbarkeit finden. So namentlich in Folgendem:

„Die Erschaffenen alle hat die Natur an das Gesetz gekettet, dass sie nur die *tieferstehenden Ordnungen überschauen,* die *höheren* ihnen aber *verborgen* sind. Vor dem Blicke der Thierwelt ist die Menschheit eingehüllt in den Schleier des Geheimnisses, und doch ist sie überall umspannt von unsern Netzen, bilden wir die stärkste Schranke ihrer Macht. Wir greifen ein in ihr Geschick wie ein unheimliches Fatum, dem sie keine Gegenwirkung gegenüber zu stellen vermögen. Aehnlich die Menschheit: wir sehen auch nur was *unter* uns ist, nicht was *über* uns. Ueberall stösst unsere Gebrechlichkeit an Schranken, welchen gegenüber wir ebenso machtlos, so schutz- und willenlos sind, wie die Thiere uns gegenüber. Dagegen anzukämpfen hülfe zu nichts, denn wir haben es mit Mächten zu thun, die überall sind und die wir doch nirgends finden. — Und wer weiss, ob nicht unsichtbare höhere Ordnungen der Wesen uns umschweben, deren Zwecken wir, ohne es zu wissen, eben so dienstbar sind, wie uns die Wesen unter uns, die im Verborgenen die Fäden spinnen, an welchen sie uns regieren? Sind nicht dort oben im unerreichbaren Aetherblau Welten, höhere Welten vielleicht, deren Wirkungen zu uns hinüberreichen und um welche wir unsere Bahnen beschreiben, wie unser Planet um sein Sonnensystem? Ja wer weiss, ob nicht diese Erde in ihrem Dunstkreis selbständige Wesen birgt, in deren Fesseln wir liegen, deren Despotenlaunen wir unbewusst frohndienen und an deren Aufgabe erst die unsrige ihre Erfüllung findet! Wer weiss, ob nicht die Gespensterfurcht, der Aberglauben heller sieht als die herrschende Verstandesphilosophie, die Alles als leere Einbildung verwirft, was sie nicht mit Händen greift! Oder ist die Furcht vor solchen Wesen blos Frucht der Ammenmärchen? Ich möchte doch wissen, woher diese Ammenmärchen zuletzt kommen, wovon sie sich nähren, wenn nicht von Ahnungen, die uns angeboren sind! Ich möchte doch den Frei-

denker sehen, der nicht in Lagen kommen könnte, wo er selbst der Macht solcher Ahnungen erliegt! Darum, weil wir in unserer Erklärung dieser Ahnungen fehlgreifen und zu phantastischen Gebilden unsere Zuflucht nehmen, müssen sie darum total unwahr sein? Dies berechtigt uns zu keinem andern Schluss als auf die Ohnmacht unserer Natur, die von ihnen einmal nichts Genaueres wissen soll. Aber was gibt uns ein Recht, die Schöpfung nur auf die uns bekannten Ordnungen einzuschränken, die Welt über uns zu entwölkern, alle höheren konkreten Gestaltungen zu verwerfen, eine ungeheure leere Kluft zwischen uns und der Gottheit zu setzen, während doch unter uns in der Stufenleiter der Wesen kein Ton fehlt und in jedes Tonsystem harmonische Zwischenakkorde hinüberspielen? — Doch das ist eben der Fluch, der über unser Aller Dasein lastet, dass wir einander nicht verstehen, eine Stufe der Wesen fremd an der andern vorüberwandelt! Keine Sprache, kein Wort des Einverständnisses! Stumm blickt die Thierwelt zu uns empor, stumm der Mensch zum Sternenhimmel!"

Allein solche Betrachtungen vermögen doch nicht seinen innern Zwiespalt zu heben. „Es ist nun einmal", so lautet eine andere Aufzeichnung, „ein unauflösbarer Widerspruch, eine unübersteigliche Kluft im Menschenherzen: ein Bedürfniss, das sich nicht zum Schweigen bringen lässt, etwas über den höhern unsichtbaren Zusammenhang der Dinge zu wissen, und die in unserm Denkgesetz begründete Unmöglichkeit, etwas Gewisses zu erfahren. So werden diese beiden immer auseinander gehen, immer sich nicht verstehen und sich gegenseitig entfremden. Während eine Hälfte unseres Wesens immer einen Glaubensinhalt anstrebt, immer sich an einem Haltpunkt anzuklammern versucht, ist die andere fortwährend bemüht, diesen anzuzweifeln und uns zu entreissen."

Walroth's Seelenschmerz ist um so tiefer, als er den ganzen Jammer der Menschheit mitfühlt. „O Menschheit", ruft er aus, „mich erfasst ein unsägliches Weh um dich: zu überrechnen all' die Leiden, welche nur in *Eine* Menschenseele zwischen Wiege und Grab sich hineindrängen, zu zählen all' die Ach und Weh, die nur an Einem Tag auf dem ganzen Erdenrund ertönen, und dann noch zu sehen das gemeinsame grosse Elend der Menschheit, wie all' ihre Weisheit scheitert an den letzten grossen Fragen ihres Daseins, wie ein Jahrhundert dem andern diesen Sisyphusstein überliefert, den man in ohnmächtigem Beginnen hinaufzuwälzen sucht, damit er, der Menschenkraft spottend, immer wieder hinabrolle! — Vor diesem Gedanken verschwindet mein eigenes Leiden. Was kann das heissen, dass mein Leben in Frage steht? Ist nicht die ganze Erde ein Friedhof, unterhöhlt von den Gräbern meines Geschlechts? Ist es nicht billig, dass

auch ich einen Theil trage am gemeinsamen Fluch? Und gesetzt, es wäre mir ein grösserer Antheil geworden als Andern, so weiss ich doch, mein Leiden dauert nur kurze Zeit; aber deines, o Menschheit, wann wird es enden! — Ist nicht der Unglückliche am Ende besser daran auf Erden als der Glückliche? Wer darf heiterer hinausblicken in die Zukunft, wer auf den Tod hofft als auf seinen Befreier, oder wer vor ihm zittert, als vor dem Räuber seiner Güter? Das Einzige, was den vernünftigen Menschen noch trösten kann über sein Geschick, das ist, dass es *enden muss*!"

Immer schmerzlicher fühlt sich Walroth im Widerspruch mit seiner Stellung. „Immer grösser", sagt er, „wird der Widerspruch zwischen meiner Ueberzeugung und der meiner Zuhörer. Und da soll ich mich nun ängstlich drehen und winden, um nicht Anstoss zu geben oder meine Ueberzeugung zu verleugnen, soll mich in zweideutigen Phrasen bewegen! Ach, wie mir da oft auf der Kanzel zu Muthe ist! Ein wahres Grauen überfällt mich und in einem fort raunt mir mein böser Genius zu: „Heuchler, Lügner, wehe dir!" Es ist mir, als schauten mich meine Zuhörer selbst zweifelhaft und argwöhnisch an, als könnten sie mich ertappen auf einer Schändlichkeit! Dann jagt es mich in halber Verzweiflung, dass mir die Angsttropfen dick auf der Stirne stehen! — Nein, wahrlich, so kann es auf die Länge nicht bleiben: Entweder muss ich freudig es bekennen dürfen, wie es mir ums Herz ist, oder ich will meine Ueberzeugung nicht um Amt und Brod verkaufen."

Und an anderer Stelle:

„Nirgends empfinde ich die Armuth, die Leerheit und die Trostlosigkeit des Zweifels mehr als an einem *Sterbebette*. Wie sie da so sehnsüchtig hangen mit dem halbgebrochenen Auge an den Lippen ihres Seelsorgers, diese Unglücklichen, wie ihre Seele beim herben Abschiede noch zu zögern scheint, um ein Wort des Trostes mitzunehmen! Ach, was gäbe ich darum in solchen Stunden, wenn ich ihnen mit kindlich gläubigem Sinne aus voller Ueberzeugung die Zusicherung geben könnte, nach welcher sie lechzen! Ein einziges Wörtlein von mir und diese harmlosen Seelen gehen mit Ruhe dem Verhängniss entgegen und ich erscheine ihnen als ein Engel des Himmels, der ihren schrecklichen Kampf lindert! Und dieses *Eine* Wörtlein nicht haben, stumm zweifelnd und zögernd da stehen, nicht sagen dürfen, was ich denke und nicht glauben können, was ich ihnen gern sagen möchte! „Gott und Unsterblichkeit" — die einzigen Namen, auf welche sie noch Werth legen, und dieses letzte Rettungsbrett soll ich ihnen entreissen oder mit einem „Vielleicht" ihre Seele in marternder Ungewissheit lassen!"

Dennoch schreckt Walroth vor einer absoluten Vernichtung zu-

rück. „Eine Anweisung auf eine Ewigkeit hinter dem Tode ist doch Etwas, aber eine Anweisung auf die hohlen Todtenschädel des Grabes? Ach, ich kann es Niemand verdenken, wenn ihm davor schaudert; schaudert mir doch dabei auch! Wenn es wahr wäre in seinem ganzen fürchterlichen nackten Sinne, wahr das Wort der Schrift: „Mensch, du bist Staub und sollst wieder zum Staub werden!“, dann wäre es auch wahr: Glücklicher als der Glücklichste der Sterblichen ist der, welcher nie geboren wurde!“

Auch bei der *spekulativen Philosophie* findet Walroth keinen Trost. „Wenn an euch, ihr Spekulativen, die Gottheit, wie einst an Hiob, die Frage richten würde: „Wo waret ihr, als ich die Erde gründete, weist her euren Taufschein!“ — was habt ihr darauf zu antworten? — Ich wenigstens brauche nur hinauszutreten in einer unumwölkten Nacht unter den freien Sternenhimmel und hinaufzuschauen zu jenen unermesslichen Räumen und mich überfluthet eine Ahnung von einer solchen Unendlichkeit mir unbekannter Wesen, dass ich mit dem Gedanken an eine *Philosophie des Weltalls* mir kaum weniger kindisch und thöricht vorkomme, als wenn ich als Knabe gegen meine Mutter den Wunsch äusserte, mir eines dieser funkelnden Lichtchen herunterzulangen. — Ja, ihr leuchtenden Wesen dort oben, bei euch ist's vielleicht Tag, bei uns hienieden aber ist's Nacht. Unser Schicksal ist eins mit dem unseres Planeten: wir haben kein eigenes Licht: unser Wissen ist ein erborgter Schimmer, unser Bewusstsein selbst ist ein fremder verlorener Lichtstrahl, der sich in dem Kerker unseres Erdendaseins gefangen hat und dessen Sonne sich verbirgt hinter den Schranken unseres engen Horizontes. — Ach, es ist ein böses Omen für unsere Allwissenheit, dass es Nacht bei uns ist, wenn sich jene höhern Regionen uns enthüllen und dass jene Welten wieder in's Dunkel treten, wenn wir Tag haben.“

Wie peinlich in dieser Gemüthsverfassung Walroth auch der *Konfirmationsunterricht* sein musste, ist leicht begreiflich. „Heute habe ich den Konfirmationsunterricht angefangen“, sagt er, „und es ist mir ein neuer Stich ins Herz. Ach, Kinder, hätte ich ihnen gern zugerufen, ich bedürfte von *euch* Religion zu lernen, und ihr kommt zu *mir*! O könnte ich mit euch wieder zum Kinde werden, bei euch meinen kindlichen Glauben wieder finden! Doch vielleicht dass ich da meine Kompendiumweisheit wieder vergessen kann, vielleicht dass unter ihnen mein Gemüth wieder aufthaut, die jugendlichen Eindrücke wieder lebendig werden und ich wieder glauben und hoffen lerne. Wenigstens habe ich hierauf meine letzte Hoffnung gesetzt. Es gibt keinen andern Weg, als wieder zurückzukehren aus der Fremde in die Heimath der jugendlichen Weihegefühle, vielleicht finde ich im eigenen unverfälschten Bewusstsein ein angebornes Heim-

weh, das meine Zweifelsucht besiegt und mir wieder Ruhe und Frieden gibt!"

Aber auch diese Hoffnung geht nicht in Erfüllung. Walroth's Schmerz steigert sich zur Verzweiflung, die in Folgendem einen hochtragischen Ausdruck findet:

„Könntet ihr mir reden, ihr taubstummen Berge, die ihr aus fernen Jahrtausenden der Erde Wächter waret! Könntest du mir reden, du mitleidig blickender Stern, der du hinter jenem Berggipfel hervortauchst und in den Geheimnissen der himmlischen Räume heimisch bist! Könnte ich euch verstehen, ihr rauschenden Wellen, die ihr aus der Erde hervorquellt, wo vielleicht ihr Triebwerk ruht: Ich fühle, dass ihr euch etwas zu sagen habt, ihr sanften Winde, ihr seufzenden Tannenwipfel, euer Flüstern ist Geisterflüstern und mir könnt ihr es hartherzig verschweigen? Doch nein, ich schwärme, ich thue euch Unrecht: ihr wisst selbst nicht, was ihr sagt, ein fremder Geist spricht durch euch, ihr unterliegt dem gleichen Bann wie ich. Ihr und ich, wir sind nur Hieroglyphen, der Schlüssel des Monogrammes wo ist er?

Ihr Firnen, die ihr ragt bis zu der Wolken Höhen,
Ihr Felsen, die Jahrtausende umwehen,
Ihr, der Vergangenheit, des Himmels ernste Zeugen,
Wollt ihr mir reden oder müsst ihr schweigen?
Echo: „Schweigen!"
Was gibst du, Schicksal, dem, der Erdentand verschmäht,
Dess Segel nicht in Wissens Stolz sich bläht,
Der auf der Wahrheit Fels will seine Hütte bauen,
Dess Locken in des Forschers Dienst ergrauen?
Echo: „Grauen!"
Wie lange soll der Mensch sich ängsten und sich sehnen,
Nur Eitles wissen und vom Wahren *wähnen,*
Wie lange necket ihn des Nicht'gen bunter Flimmer,
Ist Tod sein Loos, das Leben nur ein Schimmer?
Echo: „Immer!"

„So bin ich denn ein Findling", sagt er weiter, „ausgesetzt in diese Welt, der nie seinen Vater kennen lernen soll! Ich muss diese Welt verlassen, ohne zu wissen, warum ich da gewesen. Ich komme mir vor wie ein zweiter Prometheus: ich wollte ihn auch stehlen, den göttlichen Funken. Aber es ist mir schlecht bekommen. Den Himmel wollte ich stürmen: ja ich habe ihn gestürmt, meinen Himmel — da liegt er vor mir in Scherben und Trümmern."

„So bin ich denn allein mit meinem Schmerz, losgerissen von der Brust der Menschheit; nichts bleibt mir als der Ruf der Verzweiflung: „Mein Gott, mein Gott, wie bin ich von Dir verlassen!"

So naht denn die Krisis und reift in Walroth der Entschluss, sich diesem Leben, das er nicht mehr zu ertragen vermag, zu entziehen.

„Bin ich ein Gott, der diesem Sturm gebieten kann? Sein oder Nichtsein, zweifeln oder nicht mehr denken, nicht mehr leben; zwischen diesen beiden allein bleibt mir noch die Wahl. Nun denn, so richtet mich, ihr, die ihr nie in meiner Lage gewesen, die ihr mir kein Tau zuwarfet, bis zu welchem ich heranlangen könnte! Richtet, weil ich im Sturm untergehe!"

Aber er will es vollbringen, so lange er noch die Kraft dazu fühlt und will auch nicht warten, „bis die Natur zu ihrer ganzen Jugendschönheit erwacht, bis die Ströme neuen Lebens auch mich durchbeben und der Lenz mit seinen Blumenketten mich an diese Erde fesselt".

Dann überkommt ihn wieder eine Sehnsucht nach dem Leben: „Wie so gern ich mein Ohr leihe dem harmlosen Liebesschmachten der lieblichen Sänger des Waldes, wie so sanft und schmeichelnd die leisen Lüfte meine Wangen streicheln und die Furchen meiner Stirne glätten! wie so trunken der Blick eilt von Blume zu Blume und ausruht auf dem milden Grün der Felder! Die ganze Natur *ein* Wohllaut: wer könnte da widerstehen? „Leben, leben", ruft's in mir, „ach nur Einen Frühling noch!"

Doch Walroth widersteht, sein Entschluss steht fest.

Noch feiert er seinen Geburtstag, der zugleich sein Todestag werden soll. Bevor er stirbt, hebt er aber eine herzdurchdringende Klage an über den Verlust seiner Jugendideale:

„Wo seid ihr hin, ihr stolzen Ideale meiner Jugendbegeisterung? Wo seid ihr hin, ihr unvergesslichen Stunden, wo zum ersten Male meine Seele sich zu fühlen und zu sammeln begann, wo die Ahnung höhern geistigen Daseins wie mit einem Zauberstabe mich berührte und all' die schlummernden Kräfte meines Wesens in Gährung geriethen; wo ich, wie durch höhere Macht gehoben, mit Einem Male heraustrat aus dem Kreise meiner kindischen Wünsche und mir ein neuer Horizont, eine neue Welt aufging! Wie glühend da mein Herz entgegenschlug allem Edlen und Grossen, wie gewaltig es in beseligenden Vorgefühlen emporschwoll zum Streben nach dem Ewigen. Unendlichen! wie mir da das Höchste nicht zu hoch, das Göttliche allein meines Ringens würdig schien! wie da in geheimnissvollen Wehen der tiefere Gehalt meines Wesens zum Durchbruch rang, aus seiner engen Behausung sich sehnte in das Unermessliche, bis es, allmählig bestimmte Umrisse gewinnend, in verklärter Riesengestalt vor meine Seele trat als das Ideal meiner Zukunft!

„Wo bist du, goldene Zeit, wo der Dichtergenius meine Welt

bevölkerte mit seinen Bildern, mich fortriss im Schwunge seiner Begeisterung, wo ich mich in seligem Ergötzen selbst vergass über den Phantasmagorien seiner Zauberlaterne und berauscht von seinem Nektar mich in's Elysium träumte und dann mit liebeglühenden Armen die alte frostige Wirklichkeit umschloss, die selbst zu erwarmen und die Liebkosungen zu erwiedern schien.

„O schöne Zeit, wo ich noch in jugendlichem Vollgefühl die Felder des Wissens betrat, wo ich den Weg durch das Vokabelbuch und die dumpfige Atmosphäre der Schulwelt nicht scheute, weil jenseits der Wahrheit Zauberbild mir der Mühsal schönsten Lohn versprach! O süsse Tage meiner Blindheit, wo ich selbst dem Zweifel freudig entgegenlächelte, weil ich seine dämonische Natur nicht kannte und in seiner Raupenumhüllung nur den künftigen Schmetterling sah, der auf seinen goldenen Schwingen mich in das Aetherreich der Wahrheit tragen sollte.

„Damals konnte ich noch *fromm* mich nennen; denn allbelebend, allumfassend, alldurchströmend herrschte mir noch über der Natur ein unsichtbarer Genius, die Welt war voll göttlicher Gedanken. Und gleich dem Ton einer Aeolsharfe, so klang aus weiter geheimnissvoller Ferne ernst und feierlich und ergreifend die Kunde vom Christenglauben an mein Ohr.

„Doch sie ist dahin, jene Zeit, und ich habe es erfahren, dass jener Jugenddrang so gut der irdischen Schwerkraft unterliegt, wie der Springbrunnen, der durch künstliche Hebelwerke zuerst seine Wasser in emporstrebendem Strahl in die Höhe schleudert, als sollten sie den Himmel erreichen, bis sie, ein zweckloses Schauspiel, plötzlich wieder matt in sich zusammensinken.

„Und auch jene Zeit meiner Kindheit ist dahin, wo ich in enger Begrenzung meiner Wünsche mich glücklich fühlte und mein Spielwerk meine Welt war. Ach könnte ich euch zurückrufen, ihr Jahre kindlicher Einfalt! wie gerne würde ich euch austauschen gegen meine jetzige Weisheit, wie gern meinen Unglauben geben an jenen Aberglauben! Ja sage mir, dass Alles seither nur ein Traum gewesen, lass mich daraus erwachen und mich wieder wiegen auf Vater- und Mutterschooss; sage mir, dass ich noch, wie damals, gleich Abraham mit Gott rede, mit David die Schafe hüte, mit dem Kindlein Jesus im Tempel sitze, lass mich noch, wie damals, mein Händchen falten und mein Abend- und Tischgebet hersagen und die Bescherung in Empfang nehmen, die mir das Christkindlein gebracht!“

„Bin ich ein Selbstmörder,“ so schliesst diese Klage, „so bin ich es nicht erst jetzt, ich bin es schon geworden, als ich den ersten Tropfen Gift getrunken, das jetzt durch meine Adern schleicht.“

Noch nimmt Walroth rührenden Abschied von seinen *Konfirmanden*: „Jesus unter seinen Jüngern! Wie sich mir jene Szene lebhaft vergegenwärtigte, als ich nun zum letzten Male auch *mich* unter diesen kindlichen harmlosen Seelen, unter denen ich mich seit meinem Hiersein noch am ehesten selbst vergessen und zurückleben konnte in die schönste Zeit meines Daseins. „Ach Kinder", drängte es mich fast unwillkürlich auszurufen, „mich hat herzlich verlangt, noch einmal bei euch zu sein, ehe ich von euch scheide!" Und während meiner beklommenen Brust die Stimme versagte und Thränen mir aus den Augen stürzten, weinten und schluchzten sie auf einmal mit, obwohl sie den verborgenen Sinn meiner Worte nicht ahnen konnten. Ach, da fühlte ich, dass ich mich doch von dem Leben nicht ganz losgemacht hatte: ich musste meine ganze Mannheit zusammennehmen, um nicht durch zu grosse Weichheit ein Befremden zu veranlassen. Ja, sie lieben mich, sie lieben mich wirklich, diese Kinder! — Wie, werden auch sie, wenn man ihnen die grässliche Kunde bringt, sich entsetzen vor dem Mörder, werden auch sie mich verkennen? — Doch nein, eurem Gefühle traue ich, dass ihr, trotz Eltern und trotz Vorurtheile, doch mir einen Rest von Liebe und Mitleiden in eurem Herzen bewahren werdet. Heimlich werdet ihr Kränze auf mein einsames Grab legen."

In diesem tragischen Ende Walroth's liegt zugleich die Verurtheilung des von ihm eingeschlagenen Pfades, nämlich des Bestrebens, in der Religion ein *wissenschaftliches Resultat* zu erlangen. Die Wissenschaft, so viel sie sich auch einbildet, kann nur die sinnlichen Erscheinungen registriren und die Naturkräfte nutzbar machen, aber sie kann weder das Entstehen und Leben eines Mooses und eines Käfers, geschweige des Menschen, weder Licht noch Elektrizität, geschweige das Weltgebäude, begreifen und erklären. Der Urgrund des Seins und Lebens bleibt ihr gänzlich verborgen. Diesem vermag nur das *Herz* mit seinem Ahnen und Hoffen, seiner Liebe und seinem Glauben näher zu treten. Und sollte denn das *Herz* nicht auch seine Berechtigung haben? Zerfiele doch die menschliche Gesellschaft am ersten Tage, wenn sie nur vom *Kopf* und nicht auch vom *Herzen* regiert würde! Und wurzelt, was die Menschheit an Idealismus besitzt, nicht mehr im *Herzen* als im Kopf? Ist nicht das *Herz* die Quelle der *Liebe*, welche Grundlage und Inhalt alles ächten menschlichen Glückes ist? Und ist das *Christenthum* nicht ausschliesslich dem *Herzen* entsprungen? Somit kann dieses in seinem bleibenden Kern auch nur vom *Herzen* erfasst und verstanden werden. — Die *Wissenschaft* kann in Sachen der Religion nur *negative* Resultate liefern, weil sie ihren Massstab nur der Sinnenwelt entnehmen kann.

Der wahrhaft Fromme wird daher, unbekümmert um Wissenschaft und Dogmatik, einfach seinem Herzensdrange folgen.

Es ist dieses ohne Zweifel auch der Standpunkt, auf welchen schiesslich Georg Sprecher gelangte, wenn er am Schlusse seines obzitirten Briefes sagte: er habe in Sachen der Religion darauf verzichtet, die *objektive* Wahrheit zu erforschen. Und schwebte nicht auch Walroth der nämliche Standpunkt vor, wenn er „aus der Fremde zurückzukehren wünschte in die Heimat der jugendlichen Weihegefühle?“ — Hier gilt das grosse Bibelwort: „Ihr sollt Alle Kinder werden!“

Vor diesen „Geständnissen“ Walroth's müssen sowol „Rousseau's Bekenntnisse“ als „Werther's Leiden“ erblassen. Ich kenne überhaupt, was Wucht der Gedanken und Tiefe der Empfindung betrifft, nichts, was denselben an die Seite gestellt werden könnte.

Diese Arbeit war nicht zur Veröffentlichung bestimmt und bedürfte hiezu auch mehrfacher formeller Aenderungen. Sie hatte nur dazu gedient, dem Verfasser die drückende Gedankenlast durch Niederschreiben zu erleichtern, da ihm dies durch mündlichen Austausch in seiner Einsamkeit nicht möglich war. Würde er sie haben veröffentlichen wollen, so würde er, sagte er mir, einen zweiten Theil im Sinne der von ihm erlangten religiösen Beruhigung angeschlossen haben. „Denn dass Sprecher — so äussert sich weiter dessen schon erwähnter Schüler — für sich einen Verstand und Gemüth befriedigenden Standpunkt erlangt hatte und dass er unmöglich bei den einseitigen negativen und skeptischen Ansichten seines „Wallroth“, wenn er sich je zu ihnen bekannte, auch als Pfarrer und Religionslehrer stehen geblieben sein kann, bedarf für mich nach dem ganzen Eindruck, den sein Religionsunterricht auf mich machte, gar keines Beweises.“ Und gewiss auch für Keinen, der ihn kannte! Denn Sprecher machte auf Niemand den Eindruck eines innerlich zerfallenen, sondern vielmehr eines innerlich befriedigten Menschen. Durch die Nacht war er zum Licht, durch den Kampf zum Sieg hindurchgedrungen.

Apokalyptische Studien.

III. (Schluss.)

Von *L. E. Iselin*, Pfarrer in Braunau.

Durch die im ersten und zweiten Hefte dieser Zeitschrift niedergelegten Untersuchungen hat sich ergeben, dass die neuentdeckte syrische Apokalypse des Esra, wenn sie auch in ihrer jetzt vorliegen-

den Form aus verhältnissmässig später Zeit stammt, doch deutlich erkennbare ältere Bestandtheile enthält, welche den im N. T. vorhandenen eschatologischen Anschauungen sehr nahe verwandt, ja denselben an Originalität wenigstens an *einer* Stelle überlegen sind,[1]) und welche zu einer richtigen historischen Würdigung der letzteren von gewissem Werthe sind. Diese Beobachtungen mögen hauptsächlich denjenigen überraschen, der bisher von der absoluten Werthlosigkeit dieser späteren apokalyptischen Machwerke überzeugt gewesen ist. Allein eine solche Voraussetzung, mag sie auch noch so verbreitet sein und selbst die Herausgabe der in vielen Handschriften unserer europäischen Bibliotheken vorhandenen christlichen Apokalypsen verhindert haben, ist unrichtig. Ich benütze um so lieber diesen Anlass, meine entgegengesetzte Ansicht hier etwas ausführlicher darzulegen, als ich im Verlaufe dieser Studien mich mit den vorhandenen Ueberresten christlicher Apokalyptik, soweit sie mir erreichbar waren, eingehender beschäftigt habe und dabei mit einzelnen Stücken derselben bekannt geworden bin, welche m. W. in der theologischen Wissenschaft noch gar nicht, auch nicht vorübergehend, berücksichtigt worden sind. Dabei bezwecke ich nicht eine allgemeine Uebersicht über die christlichen Apokalypsen zu geben — hierüber kann man sich aus Herzog's Real-Encyklopädie gründlicher informiren — sondern ich möchte unter Hinweisung auf einzelne Fälle darthun, in welcher Weise und nach welcher Richtung hin diese Ueberbleibsel einer einst sehr verbreiteten Literaturgattung sich für Kenntniss und Würdigung der Geschichte und Entwicklung des Christenthums verwerthen lassen.

Ueber die *Häufigkeit* und die weite *Verbreitung* der christlichen Apokalypsen kann kein Zweifel walten. Ist auch die Zahl der veröffentlichten Stücke eine verhältnissmässig kleine,[2]) so ist doch schon

---

[1]) Vgl. Seite 64 dieser Zeitschrift.

[2]) Tischendorf hat in seinen „Apocalypses apocryphae" vollständig edirt: eine Ap. des Esra, des Mose, des Paulus, des Johannes, der Maria; im Auszug: eine solche des Petrus, des Daniel, des Bartholomäus. Die nach Mose genannte findet sich auch in anderer, jedoch ähnlicher Recension unvollständig abgedruckt bei Ceriani, Monumenta sacra et profana V. 1. Mediol. 1868. Vgl. auch Rönsch, Das Buch der Jubiläen. Lpz. 1874. S. 470 ff. — Ebendahin gehören die von Renan im Journal Asiatique (1853. 2) veröffentlichte syrische Apokalypse des Adam, ferner das sog. christliche Adambuch des Morgenlandes, das Dillmann aus dem Aethiopischen in deutscher Sprache wiedergab in Ewald's Jahrbüchern (V. 1853) und endlich das von Bezold bisher bloss in deutscher Uebersetzung edirte syrische Werk „Die Schatzhöhle" (Leipz. 1883); letzteres an Werth wohl alle vorhergenannten übertreffend. Aus denselben syrischen Handschriften der Berliner Bibliothek wie Bezold hat Baethgen die von mir besprochene Apokalypse des Esra über das Ende des Is'âm abgedruckt, welche mit der von Tischendorf veröffentlichten nichts als den Namen des angeblichen Verfassers gemein hat. Neuerdings hat Bouriant in den „Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au

diejenige der auf Bibliotheken nachgewiesenen Handschriften dieser Art eine beträchtliche,[1]) und wenn man vollends die auf uns gekommenen Verzeichnisse der uns nicht mehr übrig gebliebenen Werke ähnlicher Beschaffenheit durchsieht,[2]) so erstaunt man über die Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit dieser absonderlichen Zeugnisse christlichen Glaubens und Hoffens. Gewiss gehörten Schriften solcher Art einst zu den beliebtesten Lesestücken des christlichen Alterthums. Dieser Umstand allein schon macht sie dem Kirchen- und Kulturhistoriker interessant, spiegelt sich doch in ihnen viel eher die Denk- und Empfindungsweise des christlichen Volkes als in den officiellen Dokumenten von Kirchenfürsten und den hinterlassenen Schriften grosser Kirchenlehrer, welche über den Durchschnitt ihrer Zeitgenossen sich weit erhoben. Diese apokalyptische Literaturgattung, welche gerade durch ihr mysteriöses Dunkel den gemeinen Mann anzog — damals so gut wie zu den Zeiten eines Joachim von Floris und eines Jakob Böhme, darf wohl am ehesten eine *„populäre"* genannt werden, insofern sie neben und mit der Heiligen- und Märtyrerlegende sich unter dem Laienstande der christlichen Kirche Beifall und traditionelle Fortpflanzung erwarb. Aus letzterer Ursache mögen sich auch die z. Th. starken Abweichungen und verschiedenen Versionen eines und desselben Stückes erklären, in welchen uns jetzt diese und jene Apokalypse vorliegt.

Die Umbildung und Fortbildung solcher Offenbarungsschriften, ja selbst die Neubildung derselben war viel weniger von der eigentlichen Kirchenlehre als von den Zeitverhältnissen und der jeweiligen Gestaltung der Weltlage, sowie von der Art und Weise des Volksgeistes abhängig. Demgemäss finden sich in diesen Schriften eine Menge von *Sonderlehren* und von solchen religiösen Anschauungen, welche entweder niemals oder doch erst viel später offizielle Kirchenlehre geworden sind. Zum Beispiel stellt eine Apokalypse, lange bevor der Streit abgeschlossen war, ob der Maria der Titel „Gottesgebärerin" gebühre oder nicht, die Verwerfung jenes Ehrentitels auf dieselbe Stufe der Ver-

Caire 1881—1884" aus dem Papyrusfund von Akhmin äusserst interessante Fragmente der koptischen Apokalypse des Sophonias veröffentlicht und Stern dieselben mit Verbesserungen des Textes und der Uebersetzung in deutscher Sprache in der Zeitschrift für ägytische Sprache und Alterthumskunde 1886. Heft 3 und 4, weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Das Testamentum Jesu, welches de Lagarde in seinen Reliquiae juris eccles. antt. aufgenommen hat, ist mehr eine Zusammenstellung apok. Vorstellungen als ein besonderes Exemplar der Gattung.

[1]) Vgl. Tischendorf a. a. O. Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. rec. IV, p. 73 s. edit. II. Die Handschriftenverzeichnisse von Asseman, Wright, Bikell u. A.

[2]) Ausser den genannten werden noch angeführt: die Ap. des Eldad und Modad, des Elias, des Baruch, des Habakuk, des Ezechiel, des Abraham und des Zacharias.

dammniss wie die Leugnung der Auferstehung.[1]) Und in einer Schrift des Vs. wird die Auferstehung der „Gottesmutter", in einer späteren sogar deren Himmelfahrt ganz nach den entsprechenden Berichten über Jesus geschildert.[2]) Selbst der Ausdruck „Abglanz des Vaters" (Hebr. 1, 13) ist auf sie übertragen worden, was später erst wieder die Tractatliteratur des vorigen und jetzigen Jahrhunderts gewagt hat.[3]) Man kann hieraus lernen, dass die Marialatrie gerade wie heute schon damals nicht von der Kirche, sondern hauptsächlich vom Volke geschaffen und befördert wurde.

Selbst eigentlich *heidnische* Vorstellungen, die vielleicht im Volksbewusstsein nie ganz verschwunden waren, tauchen etwa in seltsamer Weise in diesen Apokalypsen wieder auf. So schaut in einer Vision der Apocalypsis Mariae[4]) der Seher im Himmel „ein Rad, dessen Gestalt voll von Augen war, in deren Mitte ein brennendes Feuer und davor eines Menschen Gestalt. Und der Engel spricht zu ihm: Dieses Rad ist der Wagen der Sonne und der Mensch ist der Prophet Elias." Offenbar ist da die unverstandene, aus Ezech. 10 entnommene Vorstellung des Rades mit den Augen, verbunden mit der antik-heidnischen vom Sonnenwagen des Helios oder vom Rade des Kronos, wie auch sonst in Griechenland die Heiligthümer des Kronion zu Kapellen des h. Elias umgewandelt wurden.

Auch der Ort der Todten, wo die Seelen der Verstorbenen vor dem Endgericht sich aufhalten, wird ganz nach der Lehre der heidnischen Dichter von Hades geschildert: selbst der Acheron und der stygische Fluss dürfen nicht fehlen, und wie bei Homer umgibt der Okeanos die Erde und trägt an seinen Rändern das Himmelsgewölbe.[5]) Wenn in der Erzählung vom Tode Adams sein Sohn Seth die Früchte des Paradieses holen will, um seinem Vater dadurch die Gesundheit zu verschaffen, so ist auch hier die griechische Sage von den Aepfeln des Hesperus leicht erkennbar.[6]) Unter solchen Umständen kann es nicht auffallen, dass diese Apokalypsen von eifrigen Kirchenmännern oft misstrauisch angesehen wurden als die Geburtsstätten zahlloser Ketzereien.[7]) Dass diese Schriften später von Rom aus nicht blos verworfen, sondern eigentlich unterdrückt wurden, zeigt schon allein der Um-

[1]) Apoc. Pauli 41 f. cf. Apoc. Mariae bei Tischend. XXVIII.
[2]) ib. p. 95 ss. 113 ss.
[3]) ib. p. XXVII.
[4]) ib. p. XXIX.
[5]) Apoc. Sophon (Stern S. 117). Apoc. Pauli 21.31. Apoc. Esrae 43 erscheint Herodes als Richter in der Unterwelt. Vgl. Henoch 21,1 ff.
[6]) Apoc. Mos. 6.
[7]) Vgl. Hieronymus. epist. 57 ad Pammach. 9. Epiphanius. haer. 26.8: 39.5: 30,16. Augustinus, tract. 98 in ev. Joh. Cap. 16.

stand, dass an vielen nur noch — oder doch vornehmlich nur — die orientalischen (syrischen, arabischen, aethiopischen, koptischen) Recensionen erhalten geblieben sind, während lateinische Uebersetzungen fast gänzlich fehlen.

Die eigentliche *Heimat* dieser Literaturgattung scheint Syrien und Aegypten gewesen zu sein, beides Länder, in welchen bekanntlich Schwärmerei und Ketzerei den günstigsten Boden zur Entwicklung gefunden hatten.[1]) Die arabische Apokalypse des Petrus, von welcher Tischendorf leider blos die Argumente aus dem Handschriftenkatalog der Bodleiana abgedruckt hat, hat mit der altberühmten, von den Vätern der Johannesoffenbarung gleichgestellten Apocalypsis Petri wohl nichts mehr als eine schwach erkennbare Grundlage gemein.[2]) Sie ist in der arabischen Recension zu einem eigentlichen Sammelwerk von Legenden und apokalyptischen Hoffnungen geworden, welches ebensowohl den ganzen Sagenstoff der sog. Adambücher enthält als die üblichen eschatologischen Vorstellungen. Zwischen die einzelnen Theile sind bei Gelegenheit allerlei dogmatische Belehrungen über die Gottheit Christi, die reine Jungfrau Maria, die „fides orthodoxa" u. s. w. eingeschoben, wodurch das Ganze einen erbaulichen Charakter und ein orthodoxes Gepräge erhalten soll. So könnte man das Buch geradezu für eine Erbauungsschrift und ein apokalyptisches Lehrbuch der (monophysitischen) Kirche in Aegypten halten So viel ist gewiss, dass ein solches Werk, das uns noch in verschiedenen Handschriften erhalten ist, schon durch seine ganze Komposition wie durch seine Tendenz zeigt, wie beliebt und wie verbreitet apokalyptische Produkte solcher Art im ersten Jahrtausend in Aegypten und den angrenzenden Ländern gewesen sein müssen.

Zufälliger Weise ist uns ein direkter Beweis dafür erhalten, dass gerade diese Apokalypse des Petrus, freilich in etwas einfacherer Gestalt, noch um's Jahr 1220 bei den Syrern gelesen wurde. Damals schrieb nämlich der Bischof von Acco, Jakob von Vitry, an Papst Honorius, es sei ihm im Lager von Damiette von den im Kreuzheere befindlichen Syrern eine sehr alte „Offenbarung des seligen Apostels

[1]) Aegyptischen Ursprungs scheinen mir die Apokalypsen des Sophonias, des Petrus (jetzt arabisch) und des syrischen Esra; ursprünglich syrischer Herkunft dagegen die offenbar aus dem Aramaeischen oder Syrischen übersetzte Apokalypse des Daniel und die des Paulus. Ueber die anderen wage ich kein Urtheil.

[2]) Ich gedenke diesen Zusammenhang, den Hilgenfeld in Abrede gestellt hat, an anderer Stelle aufzuweisen. Hier nur die Bemerkung, dass die Apok. des Sophonias und des syrischen Esra gewissermassen die Mittelglieder bilden und dass die einzigen sicher beglaubigten Citate aus der alten Petrus-Offenbarung in späteren apok. Produkten nachweisbar sind, während die von Hilgenfeld und Harnack vermuthungsweise ihr zugeschriebenen Citate äusserst unsicher sind.

Paulus von Clemens" mitgetheilt worden, welche so deutlich vom Zustand der Kirche Gottes vom Anfang an bis auf die Zeit der Parusie geredet und so genau auf die damaligen Verhältnisse gepasst habe, dass er, der Bischof, dieses Weissagungsbuch dem gesammten Volke, das er zum Gottesdienst habe versammeln lassen, zur Tröstung und Erbauung vorgelesen habe.[1]) Was er weiters in seinem Schreiben über Titel und Inhalt dieses Buches vermerkt, lässt es als sicher erscheinen, dass jene Apokalypse in arabischer Sprache eben die erwähnte noch unedirte arabische Apokalypse des Petrus gewesen ist. Die Umdeutung auf die Zeit des Islam, welche nothwendig das alte Schriftstück erleiden musste, hat schon die uns erhaltene Recension an sich erfahren; die ursprüngliche Tendenz, welche diese Offenbarung in sich trug, muss also erst noch durch Vergleichung mit verwandten Ueberlieferungen und durch die kritische Untersuchung an den Tag gebracht werden. Uebrigens hat auch die syrische Apokalypse des Esra, wie nachgewiesen wurde, eine ganz analoge Umdeutung und Umformung erlitten.

Beide Beispiele zeigen, dass diese spätchristliche apokryphe Offenbarungsliteratur im *Morgenlande* wenigstens noch bis in späte Zeit *praktische Bedeutung* hatte. Je mehr jene Gegenden durch Krieg und Einfälle fremder Völker verwüstet wurden, und je unglücklicher sich seit dem Auftreten des Islàm die Lage der Christengemeinden in Arabien und Aegypten, Armenien und Syrien gestaltete, um so mehr griff der verzweifelte Volksgeist nach dieser aufregenden Nahrung der Apokalyptik. An den alten Hoffnungen und Verheissungen, welche die erregte Phantasie ohne Mühe für die Gegenwart auslegte und auf die Gegenwart deutete, hat sich wahrscheinlich nicht nur der Muth gestärkt, sondern sich der christliche Glaube überhaupt in jenen Gegenden erhalten.[2])

Auf die Thatsache, dass im *Abendlande* diese spätchristlichen Weissagungen weniger Verbreitung fanden und auf die Gründe derselben wurde bereits aufmerksam gemacht. Bei alledem fehlte es auch hier nicht an Bekanntschaft mit eschatologischen und apokalyptischen Schriften. Hier gewannen nämlich die alten *jüdischen* Apokalypsen einen um so grösseren Erfolg. Allein von dem vierten Buch Esra sind noch jetzt über 60 lateinische Handschriften nachgewiesen worden.[3]) Dabei begnügte man sich nicht bloss damit, solche jüdische Weissagungen abzuschreiben und zu lesen, sondern man bereicherte sie durch Zu-

[1]) Der Brief ist abgedruckt in Dacher's Spicilegium Vet. Scriptorum VIII p. 382. Auch im Auszug bei Tischendorf a. a. O.

[2]) Ich erinnere auch an diejenigen jüdischen Apokalypsen, welche z. Th. christlich interpolirt sind und wahrscheinlich in armenischen, syrischen und arabischen Handschriften erhalten sind.

[3]) Vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II 658 f.

sätze und schaffte so in Anschluss an das vorhandene, doch wieder eine eigene christliche Apokalyptik bestehend in Anhängen und Einschaltungen. Die alten Weissagungen des Henoch und die Testamente der 12 Patriarchen haben solche christliche Zuthaten, vielleicht ganze Ueberarbeitungen erhalten, ebenso die weitläufige Literatur der Sibyllinen. Vor und hinter das vierte Capitel fügte man je zwei Kapitel, um auf diese Weise dem Ganzen einen christlichen Anstrich zu geben. An vielen Stellen ist man zweifelhaft, ob jüdische oder christliche Anschauungen vorliegen und nirgends hat die Kritik vielleicht schneller ihre Ansicht geändert als in Bezug auf die genannten Produkte der spätjüdischen Prophetie. Damit ist aber wieder darauf hinzuweisen, *dass sich christliche und jüdische Apokalyptik eigentlich fast gar nicht trennen lässt.* Selbst die wirklich christlichen Werke ruhen, je genauer man nachforscht, entweder durchaus auf jüdischen Vorstellungen oder gar auf jüdischen Grundschriften. Ist dies bereits mit Sicherheit bei den Sibyllinen, bei Henoch und den Testamenten der Väter nachgewiesen, so mit Wahrscheinlichkeit bei der Offenbarung Johannis und versuchsweise bei der syrischen Apokalypse des Esra. Nirgends ist vielleicht der Zusammenhang zwischen Christenthum und Judenthum inniger als auf diesem Gebiete. Nicht als ob dieses literarische Verhältniss eine Folge sei des sogenannten Judenchristenthums, denn viele dieser Bücher stammen aus Kreisen oder Zeiten, wo von eigentlichem Judenchristenthum keine Rede sein kann, sondern weil die *Form* der Apokalypse so spezifisch jüdisch ist, dass auch ein christlicher Inhalt dadurch alterirt wird und jüdische Gestalt annimmt, und hauptsächlich *weil das Christenthum keine besonderen, ihm eigenthümlichen apokalyptischen Hoffnungen geschaffen hat.* Jedem Betonen apokalyptischer Vorstellungen gegenüber, auch dann, wenn dieselben noch so traditionell geworden wären als möglich, wird sich der Christ, der seines wirklich christlichen Standes gewiss sein will, immer auf den sichern Ausspruch seines Meisters berufen müssen: „Ueber jenen Tag und die Stunde weiss Niemand etwas, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern allein der Vater."

Wenn nun aber solche apolyptischen Vorstellungen für einen Christen heutzutage nie von massgebender religiöser Bedeutung sein können, so ist damit noch nicht gesagt, dass sie es nicht *einstmals* für frühere Zeiten gewesen sind. In diesem zuletzt genanntem Sinn ist die Frage eigentlich durch das früher erwähnte schon bejaht. Ich glaube, dass man den Einfluss dieser Apokalyptik auf die Frömmigkeit des christlichen Volkes des Alterthums und Mittelalters oft unterschätzt und kann es nicht für richtig halten, dass, wie man so oft sagt, zwar die paar ersten Jahrhunderte hindurch die christliche Gemeinde

unter dem Eindruck der Nähe der Parusie gestanden und sich demgemäss die christliche Frömmigkeit gestaltet habe, hernach aber ein solcher Eindruck gänzlich aufgehört habe. Dass im Morgenlande letzteres nicht der Fall gewesen, meine ich unter Hinweis auf die grosse Verbreitung und praktische Bedeutung christlicher Apokalyptik wahrscheinlich gemacht zu haben. Aber ich bin der Ansicht, dass auch im Abendlande die immer von Zeit zu Zeit wiederkehrende Unruhe und Besorgniss über das bevorstehende Weltende nichts anderes war, als der durch äussere Ereignisse verstärkte Eindruck, den die Hoffnungen und Drohungen der jüdisch-christlichen Apokalyptik auf ernste und erregbare Gemüther ausgeübt hatten.

Haben so diese Ueberbleibsel einer besonderen christlichen Literaturgattung für den Kirchenhistoriker, wenn ich recht sehe, einen gewissen Werth, weil sie ihm dazu verhelfen, die Stimmung einer Zeit zu verstehen, so sind sie für den Literarkritiker schon darum von Bedeutung, weil sie ihn dazu befähigen, sowohl jüdische als altchristliche Literaturdenkmäler, die sonst für uns verloren wären, durch kritische Vergleichung der spätern Fortbildungen und Umbildungen in ihrem Inhalte und ihrer Bedeutung sicher zu stellen.

Bücherschau

der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz.

Volkmar, Gustav, Prof. Dr., *Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief.* Zürich, Schröter & Meyer, 1887. 120 S.

Von den drei Abschnitten, aus denen diese neueste Schrift des scharfsinnigen Kritikers und Exegeten besteht, sind die beiden ersten schon in dieser Zeitschrift, der erste im Jahrgang 1884 S. 150—162, der zweite 1885, S. 33—71 veröffentlicht worden. Neu hinzugekommen ist der dritte, welcher unter dem Titel: ein Gang durch den Galaterbrief, die Consequenzen der gewonnenen Anschauung für die Einleitungsfragen zu diesem Briefe zieht und ihre Uebereinstimmung mit dessen richtig verstandenem Inhalt aufzeigt.

Die neuen Ergebnisse, die Volkmar hier mittheilt, sind durch ausschliessliche Betonung des Galaterbriefes und seiner Geschichtsdarstellung, mit völliger Beiseiteschiebung der Apostelgeschichte erreicht und es fehlt ihnen somit weder an Consequenz, noch an Entschiedenheit. Während sonst selbst die kritische Schule die Darstellung, die Lukas von dem Aposteleoncil cap. 15 gibt, zwar als tendenziös gefärbt betrachtete und die parallele Erzählung Gal. 2 ihr gegenüber in wesentlichen Stücken in ihr Recht einsetzte, dagegen nicht daran dachte, dass auch der ganze Rahmen, in den das Lukanische Friedensgemälde gefasst ist, lauter Erfindung sein könnte, so ist nun hier der Galaterbrief so gründlich zu seinem Recht gekommen, dass der Apostelgeschichte gar keines mehr bleibt und ihre ganze Darstellung in diesem Punkte dahinfällt. In der Zeit von Apostelgeschichte 15 ist Paulus überhaupt gar nicht nach Jerusalem hinaufgekommen, sondern auf einer Missionsreise bei den Heiden in Kleinasien und Griechenland begriffen gewesen,

innerhalb der 14 Jahre Gal. 2,1. Dagegen ist er einige Jahre später wirklich nach Jerusalem hinaufgegangen, als es sich für ihn darum handelte, die Frage der Gesetzesverpflichtung der Heidenchristen in's Reine zu bringen, was in der Auseinandersetzung mit den Urapostеln erreicht wurde, die Gal. 2, 1—10 geschildert ist. Diese Reise fällt aber nicht, wie man gewöhnlich annimmt, mit Apg. 15 zusammen, sondern mit der Jerusalemreise 18,22, wo berichtet wird, wie Paulus von seiner Korinthischen Wirksamkeit her nach Ephesus kommt, dort aber nicht verweilen will, sondern schnell nach Syrien fährt, „hinaufgeht" die Gemeinde grüsst und wieder nach Antiochien herabkommt, wo er „eine gewisse Zeit" zubringt, um dann durch Galatien und Phrygien abermals nach Ephesus zu kommen, diesmal zu dauerndem Aufenthalt. Diese Reise nach Jerusalem, welche Zeller sogar ganz hat streichen wollen, weil sie gleichsam nur als ein Seitensprung von Ephesus aus nach Ephesus zurück berichtet und, wenigstens im gewöhnlichen Text, mit einem Festbesuch in Jerusalem durchsichtig genug motivirt wird, diese Reise ist vielmehr gerade die allerwichtigste, denn in sie fällt die Auseinandersetzung mit der Urgemeinde und ebenso der Gegenbesuch des Petrus in Antiochien, der zu einem erneuerten Bruche zwischen Paulus und den Judaisten führte. Wenn Lukas von dem allem hier nichts sagt, sondern nur mit ein paar trockenen Worten die Reise selbst vermeldet, so hat er dazu seine guten Gründe. Er schweigt eben mit Absicht von diesen Ereignissen, die seiner Unionstendenz garstig in die Quere gekommen wären. Damit er das um so eher könne, hat er, was er davon zu erzählen für gut fand, vorweggenommen, sein Apostelconcil cap. 15 ist eben eine ad usum Delphini zurechtgemachte Bearbeitung von Gal. 2, die es ihm ermöglicht, an der richtigen Stelle dann um so schlanker darüber wegzukommen. Er hat es also verstanden, wie ein schlauer Fuchs nicht nur neue Schleichwege zu gehen, sondern auch die alten säuberlich mit dem Schwanze zu verwischen. Indem nun der wahre Ort für den Apostelconvent Gal. 2 bei Apg. 18,22 aufgezeigt ist, tritt auch die Frage nach der Entstehung des Galaterbriefes in ein neues Licht. Man meinte bisher meist, er falle nach Apg. 18,23 in den Anfang der sog. dritten Missionsreise und sei in Ephesus oder auf dem Wege dahin geschrieben, nachdem Paulus zum zweiten Male die Landschaft Galatien besucht und dort nun bereits eine gewisse judaistische Bearbeitung der Gemeinden bemerkt hatte, die aber erst nach seiner Abreise zum völligen Ausbruch gekommen war. Nun zeigt Volkmar, dass der Brief vielmehr etwas früher fällt, in Apg. 18,22, als Paulus von Jerulalem hinabgekommen, in Antiochien sich einige Zeit lang aufhielt. Diese „gewisse Zeit" ist nun nämlich viel weiter auszudehnen, als die Apg. erkennen lässt, es fällt in sie 1. die Sammlung einer Collekte für Jerusalem, nach dem Versprechen Gal. 2,10, 2. die ebenda vorausgesetzte Hinaufbringung dieser Collekte und die Rückkehr nach Antiochien, 3. der Besuch des Petrus in Antiochien und der Conflikt mit ihm Gal. 2,14 f. die Nachricht von dem Ausbruch der Unruhen in Galatien und 5. die Abfassung des Galaterbriefes. So muss dieser Aufenthalt in Antiochien auf 2—3 Jahre ausgedehnt werden, wovon freilich die Apg. nichts mehr merken lässt.

Referent hat bei früherer Gelegenheit (in dieser Zeitschrift 1886 S. 49) diese Volkmar'sche Ansicht als völlig neu und die Ansetzung des Briefes nach Antiochien als etwas bezeichnet, an das noch Niemand gedacht habe. Das ist nun bloss in dem Sinne richtig, als das Ganze der Ansicht neu und überraschend ist, im Einzelnen haben schon Frühere diesen oder jenen Punkt gleich bestimmt. In der Parallelisirung von Gal. 2 mit Act. 18,22 trifft Volkmar mit Wieseler zusammen, in Antiochien liessen bereits Paulus und M. Ulrich (Stud. und Kritik. 1836) den Galaterbrief geschrieben sein, und den Besuch des Petrus daselbst setzen auch Neander, Wieseler, Renan u. A. in Act. 18.22.23. Aber

freilich thaten das alle Genannten in ganz anderem Sinne, meist in dem Interesse, die Apg. und den Gal. Br. mit einander auszugleichen, während hier im Gegentheil die Apostelgeschichte als völlig unglaubwürdig verworfen und der Galaterbrief als alleinige Quelle benutzt wird. Scharfsinnig und sorgfältig im Einzelnen durchgeführt wird man die Volkmar'sche Ansicht jedenfalls finden müssen. Auch chronologisch ist mit grosser Umsicht Alles benutzt, was zur Stütze oder zur Erläuterung kann. Der Galaterbrief bleibt dem Jahre 55 zugewiesen, wie man bisher schon diesen meistens ihn berechnet hat, auch der Apostelconvent Gal. 2 bleibt auf 52, wie bisher angesetzt. Nur werden die drei Jahre dazwischen nicht durch die zweite grosse Missionsreise, die vielmehr früher fällt, sondern durch den Aufenthalt in Antiochien ausgefüllt. Was entgegenstehen könnte hat Volkmar sorgfältig beseitigt. Der Aufenthalt in Korinth bei der zweiten Missionsreise wird durch die Erwähnung des Proconsuls Gallio Apg. 18,12 auf 53 oder 54 bestimmt. Das würde nun für Volkmar eine Schwierigkeit bilden, da diese Reise ja vor Gal. 2,1 also vor 52 fallen soll. Aber er weiss zu helfen, durch die Annahme nämlich, dass Apg. 18,24—19,1, wo von Apollos in Ephesus und Achaja die Rede ist, eine neue Reise nach Korinth indicire, in welche nun Gallio's Erwähnung gehöre und ganz am richtigen Platze stehe, wenn sie von Apg. 18,12 dahin verlegt werde, eine Reise nach Korinth, die auch dem Bedürfniss der Auslegung der Korintherbriefe entgegenkomme, nach denen man einen Aufenthalt dort mehr annehmen müsse, als in der Apostelgeschichte erwähnt sei. (S. 48 u. f.) Man könnte nur noch das Datum Apg. 18,2 von der Vertreibung der Juden aus Rom durch Claudius entgegenhalten, die man meist auf 53 setzt. Aber es steht nichts im Wege, damit höher hinaufzugehen, da Claudius ja schon seit 41 auf dem Throne sitzt und manche Gelehrte schon bisher sein Edikt gegen die Juden in den Anfang seiner Regierung setzten. Es steht also der neuen Ansetzung von hier aus nichts Erhebliches entgegen und überhaupt ist die Chronologie des Lebens Pauli, nach den wenigen Angaben, die wir besitzen, elastisch genug um diesen Versuch so gut wie so viele andere zu gestatten. Die sonst so unheimlich leeren 14 Jahre Gal. 2,1 werden nun sogar angenehm ausgefüllt, indem die ganze grosse zweite Missionsreise nun innerhalb ihres Bereiches fällt. Es ist also nicht bloss, wie sich bei Volkmar von selbst versteht, mit voller Sachkenntniss, sondern auch mit aller Umsicht die neue Aufstellung nach allen Seiten hin durchgeführt.

Ob nun freilich diese neue Entdeckung sich als so haltbar und erfolgreich für die Forschung erweisen wird, wie so manche von Volkmar's früheren bahnbrechenden Arbeiten, z. B. über die Zeit Justins, die Ansetzung des I. Clemensbriefes und der Bücher Judith und IV. Esra, namentlich aber über das Evangelium Marcion's und den historischen Charakter unserer Evangelien — das muss die Zukunft lehren. Einstweilen hat es dem Resultat an eifrigen Lobrednern in in- und ausländischen Zeitungen nicht gefehlt. Referent kann nicht verhehlen, dass er diesmal schwere Bedenken hat. Die neue Ansicht verlangt die Annahme eines so raffinirten Verstellungssystems bei dem Verfasser unserer Apg., dass man sich schwer dazu entschliesst, so etwas für denkbar zu halten. Ist diese Methode der „Präoccupation" auch nur natürlich? Wenn Lukas eine Geschichte in anderem Lichte erscheinen lassen wollte, als sie im Gal. Briefe oder in seiner eigenen Quelle stand, handelte er da auch nur klug, wenn er etwas früher eine ähnliche Geschichte erzählte und dann an der richtigen Stelle darüber hinwegglitt? Viel besser hätte er doch seinen Zweck erreicht, wenn er an derselben Stelle dieselbe Geschichte nur etwas anders erzählte. So nur verschwindet das zu verdeckende Bild unter dem neuen, und so meinte man bisher, hat er Gal. 2 durch Apg. 15 neutralisirt. Volkmar nimmt freilich noch einen zweiten Fall an, in welchem Lukas sein Präoccupationssystems ebenfalls angewandt habe, da nämlich, wo er Apg. 11,30 von einer Col-

lektenreise des Paulus nach Jerusalem erzählt, von welcher der Galaterbrief gleichfalls nichts weiss. Das sei die Collektenreise Gal. 2,10, nur vorweggenommen, und Lukas verrathe sich später noch selbst indem er 24,10 so etwas voraussetze, was er doch nicht erzählt habe. (S. 54 u. f.) Aber vielmehr ist die Collectenreise Gal. 2,10 selbst eine precäre Sache, die aus den Worten nur erschlossen wird und nicht dasteht. Es müssten wahrlich ganz andere Beweise für das Präoccupationssystem des Lukas erbracht werden, damit es glaublich erschiene.

Die Hauptsache aber ist, dass die Verwendung der Reise Apg. 18, 21—23 lediglich auf der durch Lachmann und Tischendorf beliebten, neuerlich auch durch Westcott-Hort begünstigten Verdrängung des textus receptus beruht. Liest man mit letzterem: Paulus willigte nicht ein, in Ephesus zu bleiben, sondern verabschiedete sich von ihnen, indem er sprach: durchaus muss ich das kommende Fest in Jerusalem feiern, ich werde aber wiederum zu Euch zurückkommen, wenn es Gott will — so fällt jeder Grund weg, in diese Reise so viel zu hineinzugeheimnissen, wie Volkmar es gethan hat. Dann kann und darf sie vielmehr nur ein Abstecher sein. Nun ist die Weglassung der oben hervorgehobenen Worte zwar durch Zeugen wie ℵ A B etc. gestützt, aber diese sind unter sich selber nicht ganz einig und neben den entgegenstehenden Zeugen für den Receptus, unter denen der gerade in Apg. so interessante D in erster Linie steht, entscheiden für denselben ganz offenbar die gewichtigsten inneren Gründe, die man bei Overbeck, Apg. S. 299 nachlesen mag. Die Handschriften ℵ A B sind, wie Referent früher einmal bei anderer Gelegenheit gezeigt zu haben glaubt, (zum Johannesevg. 1884 S. 17), von stärkeren absichtlichen Aenderungen des Textes nicht frei geblieben, und in unserem Falle liegt es auf der Hand, dass sie an der Beflissenheit des Apostels, solche Judenfeste durchaus mitzumachen Anstoss genommen haben. Bleibt aber der Receptus im Rechte, so ist es alsdann viel weniger willkürlich, diese Jerusalemsreise nach Zeller auch historisch ganz zu streichen, als sie so aufzubauschen und auszustaffiren, wie es Volkmar gethan hat.

Aus diesen Gründen kann Referent den neuen Weg diesmal nicht mitgehen und diese Beiseitesetzung der Apostelgeschichte, der wir doch das Meiste von dem verdanken, was wir vom Leben des Paulus wissen, nicht gut heissen. Völlig zutreffend findet er dagegen das im dritten Abschnitt bemerkte, wie z. B. dass πάλιν λέγω Gal. 1,9 auf v. 8 und nicht auf eine frühere derartige Rede bei der Anwesenheit des Apostels in Galatien zurückgehe, und ebenso τὸ πρότερον 4,13. wie übrigens schon Usteri und Fritzsche gesehen haben, nicht in sich schliesst, dass Paulus damals schon zweimal müsse in Galatien gewesen sein. τὸ πρότερον heisst allerdings das frühere Mal von zweien, aber dieses frühere Mal steht eben dem Jetzt gegenüber. Danach hat Referent nichts dagegen, dass die gewöhnliche Annahme über die Abfassung des Galaterbriefes nach der zweiten Reise durch Galatien dahinfalle, und ganz aus der Seele ist es ihm geschrieben, wenn im Vorwort die übliche „Einleitung zum Galaterbrief" als ein „furchtbares Gemenge endlosen Durcheinanderstreitens" bezeichnet wird. Dennoch kann er die Verwerthung dieser Wahrnehmungen, wie sie hier vorgenommen ist, nicht unterschreiben und das nicht aus Aengstlichkeit, sondern deshalb, weil ihn die nämlichen Beobachtungen über das Ungenügende der bisherigen Auffassung, die Volkmar gemacht hat, bereits seit längerer Zeit nach einer ganz anderen Seite hingeführt haben. Durch dieselben ist er nämlich weniger an der Apg. als am Galaterbrief irre geworden und hat sich gefragt, ob die bis jetzt so zuversichtliche Benutzung dieses Briefes, als eines urpaulinischen Documentes nicht nur ein Vorurtheil sein könne. Doch muss er dieses ungeheuerliche Dictum hier zunächst nur als ein Curiosum zur Ergötzung des Lesers stehen lassen, bis es ihm möglich sein wird, dasselbe in grösserem Zusammenhange zu begründen. — Dem Verfasser gebührt jedenfalls

für seine Gabe der Dank der Wissenschaft. Es ist immer ein grosser Vortheil, wenn ein Weg und sei es ein irreführender, mit Entschiedenheit bis zu Ende gegangen wird und das ist hier in Betreff der alten Controverse Galaterbrief gegen Apostelgeschichte mit aller wünschenswerthen Consequenz geschehen. St.

Gallwitz, Hans, Pastor in Meisdorf, *Das Evangelium eines Empiristen.* Gotha, 1885.

‚Das gläubige Gebet zu dem in J. Chr. geoffenbarten Gott ist der Abschluss des sittlichen Erkennens, und der einzige Weg, auf welchem ein gewisser Erfolg des sittlichen Wirkens, sowie die Autonomie des sittlichen Bewusstseins erreicht werden können.‘ (54) ‚Es fällt demnach für den Christen Glaube und Sittlichkeit auf allen Punkten zusammen‘ (56). Wenn ein Verächter des evangelischen Glaubens wieder mit Begeisterung für denselben erfüllt würde, und bei etlichen Gläubigen der Glaube etwas thatkräftiger gemacht würde, so wäre der Zweck der Schrift herrlich erfüllt (VI). Dem Herrn Verfasser ist die Aufgabe des Erkennens eins mit der sittlichen: sie ist aber unlösbar ohne den Glauben an das ewige Leben, das in Christus erschienen. Man sieht, die wichtigsten Probleme, welche unsere Zeit bewegen, werden behandelt; und es geschieht dies mit offenbarer Begabung für principielle Fragen, wie auch auf Grund reicher Belesenheit. Aber der Herr Verfasser macht es dem Leser überaus schwierig, den Gedankenzusammenhang, noch mehr ihren Ausgangspunkt klar zu verstehen. Schon zu einem deutlichen Verständniss des Titels kann man es kaum bringen, denn die Methode des Verfassers ist gewiss nicht die des Empirismus. Die Polemik gegen Kants Anschauung von Raum und Zeit wird um so weniger durchsichtig, als diese bekanntlich von andern zur Stütze für dem Verfasser verwandte Anschauungen benützt wird. Ich vermuthe, das Büchlein gehe spurloser dahin, als es wohl verdient: eine neue Mahnung, in Erörterung der Prinzipienfragen jede mögliche Deutlichkeit und Anknüpfung an einigermassen bekannte Gedankengänge zu erstreben. Th. H.

Dallwig, Fr., Pfarrer, *Der Kampf zwischen Glauben und Wissen.* Gotha 1885.

Im Unterschied von der vorigen eine höchst durchsichtige Schrift. Voll Begeisterung und Besonnenheit, wohl zu Hause in den Wissenschaften, wie in der Kunst, redet der Herr Verfasser zuerst von der Nothwendigkeit der Versöhnung. Ihre Möglichkeit sieht er sodann in der klaren Erkenntniss des Unterschieds: „Die Wissenschaft ist die denkende Erkenntniss des Realen, der Glaube die persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott.“ Zur Wirklichkeit ist die Versöhnung geworden „in allen wissenschaftlich gebildeten (wahren) Christen.“ Ein vierter Abschnitt behandelt „Prinzip, Mittel und Wege der Versöhnung in der Gegenwart“: zumeist die Geschichte Jesu, in „dem das Unsichtbare sichtbar geworden“, ist der naturgemässe Ausgangspunkt für die der Apologetik dienende Theologie, und liebevoll führt dann der Verfasser manche Zeichen der Verständigung auf dem Boden der Wahrheit an. Es ist der frische, fröhliche Sinn des persönlichen Friedens zwischen Glauben und Wissen, was die Schrift so anziehend macht, aber sie ist ebenso lehrreich. Selbstverständlich müsste in einem wirklich systematischen Werk genauer gezeigt werden, warum jene Unterscheidung von Glauben und Wissen keine doppelte Buchführung ist. Die vorliegende Schrift ist kurz und im Stil eines Vortrags gehalten. Th. H.

Ziegler, K. W., *Zum Entscheidungskampf um den christlichen Glauben in der Gegenwart.* Ein Wort an die Suchenden unter Deutschlands Gebildeten. Tübingen 1887.

Was die letztgenannte Schrift mehr im Ton der Behauptung aufstellt, entwickelt diese viel umfangreichere eingehend, und zwar von bestimmt ausgeprägtem

theologischem Standpunkt aus. „Eine der wichtigsten Errungenschaften der neuern evangelischen Theologie ist die Einsicht, dass der wahrhaft christliche Gottesbegriff nur auf Grund des erlebten Zusammenhangs zwischen der rein christlichen Sittlichkeit und der dazu gehörigen Religion in Glauben und Lehre festgestellt werden kann" (242). Und zwar ist es vorerst das Hauptanliegen des Herrn Verfassers festzustellen, dass erstens zu aller eigentlichen Sittlichkeit ein Glaube, und zweitens, dass zum Glauben und namentlich zum christlichen Glauben ein starker Entschluss des Willens gehört." Dabei stellt er sich in dieser Schrift als einen dar, der (aus nöthigenden Gründen des sittlichen Willens) zum Glauben entschlossen ist. „Woher aber diese Entschlossenheit kommt . . . das ist eine andere Frage, welche sich jeder Christ aus eigener Erfahrung beantworten kann." Noch nicht thut er hier den „zweiten Schritt, dass man die Schwäche des Glaubens, der auf eigener Kraft stehen will, und den Grund dieser Schwäche erkennt." Und den dritten, dass man den Starken kennen lernt, der uns stark macht im Glauben (251). Möchte das Buch die Beachtung finden, die es verdient. Es sei, nicht zu seiner Herabsetzung, sondern zu seinem Ruhm, gesagt, dass es ein würdiges Seitenstück zu jenem vielbesprochenen „der christliche Glaube und die menschliche Freiheit" ist, das in kurzer Zeit die zweite Auflage erlebt hat. Mit diesem ist es ein Zeichen, wie weit verbreitet die Erkenntniss ist, dass die Gewinnung derer, die nach christlichen Grundsätzen zu gewinnen allein möglich und wertvoll ist, daran hängt, dass wir uns und ihnen die Unlösbarkeit des christlich sittlichen Ideals mit dem religiösen Glauben lebendig zum Bewusstsein bringen. Hierin liegt gewiss auch die Hauptbedeutung der Ritschl'schen Theologie, so wenig das im Streit des Tages genug anerkannt wird, der sich meist um Einzelfragen, theilweise sehr wichtige handelt, die mit jenem Grundsatz weder im Sinn Ritschls noch seiner Gegner entschieden sind. Der Herr Verfasser wird aber gerade die Erkenntniss dieser Hauptsache fördern helfen, sofern seine Erörterung nicht an die Fachgenossen als solche sich wendet. Es ist der Ton der Rede, an die gebildeten, nicht Verächter, sondern Zweifler gegenüber der Religion, den der Verfasser, wie mir scheint, in trefflicher Weise findet. Die heilige Begeisterung für seine grosse Sache spürt man in der ganzen Ausführung. Th H.

† **Palmer, Chr.,** *Evangelische Homiletik.* In 6. Aufl. bearbeitet von Lic. theol. *O. Kirn,* Stuttgart 1887.

Alles genauere Urtheil den Fachmännern überlassend, erlaubt sich Referent als dankbarer Schüler des sel. Palmer diese neue Auflage einer alten Homiletik in freundliche Erinnerung zu bringen. Der jugendfrische Herausgeber hat ebenso rüstig als pietätsvoll an dem Buche gearbeitet; weitgehender Uebereinstimmung sich bewusst, fühlte er sich um so freier im einzelnen. Neben den bedeutenden Arbeiten, die in sorgsamer Beleuchtung der prinzipiellen Fragen Palmer übertreffen mögen, scheint dem Referenten sein Werk, aus der unmittelbaren reichsten Erfahrung entsprossen, fort und fort seinen Wert und Reiz zu haben. Besonders dankbar ist er namentlich immer für die reiche Sammlung homiletische Beispiele gewesen, und gerade auf ihre Sichtung und passende Ergänzung aus den besten Predigten der Gegenwart hat der Herausgeber ausgezeichnete Sorgfalt verwendet, wie eine Vergleichung schon der Register beweisen mag. Viel Belehrung schöpfen wir alle aus der richtigen Verwerthung solcher Beispiele, indess über die letzten Prinzipien doch jeder nach seinem Gesammtbegriff von Theologie, d. h. sogar nach seiner Auffasaung des Christenthums selbst entscheidet. Und wie sehr viele Fragen hier auch die trefflichsten Homiletiker nach offen gelassen, ist bei den Besprechungen der neuesten Werke so klar zu Tage getreten, dass, wer hierinvon Palmer nicht befriedigt ist, mindestens den Trost hat, es sei überhaupt der Begriff des Kultus von evangelischen Prinzipien aus noch keineswegs endgültig bestimmt. Th. H.

Usteri, Joh. Martin, Dr. theol., Pfarrer in Affoltern bei Höngg und Privatdocent in Zürich. *Wissenschaftlicher und praktischer Commentar über den ersten Petrusbrief.* I. Theil: Die Auslegung. Zürich, S. Höhr, 1887, VI u. 234 S.

Seiner im Jahre 1886 erschienenen Monographie über die Höllenfahrtsstelle, die von allen Seiten gut aufgenommen worden ist, lässt der Verfasser hier einen ausführlichen Commentar über den ganzen ersten Petrusbrief folgen. Derselbe ist auf zwei Theile berechnet, der erste bereits erschienene gibt die wissenschaftliche Auslegung, der zweite in Bälde zu erwartende wird die praktische Anwendung hinzufügen, aber auch die zunächst noch aufgeschobenen Einleitungsfragen zum Ende führen. In Betreff der Methode, welcher er bei der Darstellung gefolgt ist, sagt der Verfasser in der Einleitung, er habe versucht die glossatorische und reproduktive Auslegungsweise zu verbinden, so zwar, dass je nach der Eigenart der zu behandelnden Partie bald das eine, bald das andere Moment vorherrschend zur Geltung käme und die in jedem Fall fortlaufende Einführung in die Tiefe der Gedankenzusammenhänge ein Hauptaugenmerk bildete. Diese Verbindung zweier Methoden kann zwar vom Standpunkte der strengen Consequenz aus angefochten werden, sie hat aber ihre entschiedenen praktischen Vorzüge. Die lediglich glossatorische Auslegung, wie sie z. B. in den viel gebrauchten Handbüchern von de Wette und Meyer befolgt ist, gibt zwar die Möglichkeit, die eigentlich gelehrte Exegese bis zur völligen Erschöpfung des Gegenstandes darzulegen, sie zerreist aber zu sehr den Gedankenzusammenhang, der eben doch die Hauptsache bleibt. Die reproduktive oder genetische Methode dagegen, wie sie z. B. v. Hofmann und Holsten ausgebildet haben und wie sie namentlich auch von P. Schmidt in seinen Arbeiten über den Philipper- und den ersten Thessalonicherbrief geschmackvoll gehandhabt worden ist, bewahrt zwar den Zusammenhang weit besser, ist aber genöthigt, sehr Vieles, was nicht entbehrt werden kann, in fortlaufenden Anmerkungen, die von Zeit zu Zeit zu Excursen anschwellen, nachzuholen und so den Stoff in anderer Weise wieder zu zerreissen. Nur v. Hofmann ist es gelungen, in seinen Commentaren einen gut lesbaren fortlaufenden deutschen Text ohne viele Anmerkungen zu geben, dafür setzt er sich aber mit abweichenden Ansichten nur ganz summarisch, meist nur durch lakonische Fussnoten wie „gegen Meyer", „gegen Ewald" u.s.w. auseinander und lässt vieles philologische und archaeologische Material vermissen, das zur Auslegung nun einmal gehört. Es ist also ganz passend, wenn Usteri versucht hat, die Vortheile beider Systeme möglichst zu vereinigen.

Auf die Auslegung im Einzelnen kann hier natürlich nicht eingegangen werden, da sonst kein Ende zu finden wäre. Wir merken nur an, was gerade aufstösst und da ist namentlich interessant zu sehen, wie sich der Verfasser seit seiner Arbeit über die Stelle 3,19 u. f., doch bereits in einer Hinsicht fortentwickelt und seine Ansicht geändert hat. Die Auffassung der Stelle von der Heilspredigt Christi an die Todten ist natürlich aufrecht geblieben, und gewiss mit Recht, aber in dem Verständniss des folgenden Passus von der Taufe findet nun der Verfasser, es sei doch natürlicher den Genitiv *συνειδήσεως ἀγαθῆς* (3,21. als genitivus objectivus, statt wie er zuerst gethan als subjectivus zu nehmen und zu übersetzen: auf Gott gerichtetes Verlangen nach einem guten Gewissen oder: Gottbefragung um ein gutes Gewissen. Dies ist wohl entschieden besser und wird durch das entsprechende erste Glied *οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου* noch besonders empfohlen. Ob man dann übrigens übersetze: Ansuchen oder Anfrage bleibt sich wesentlich gleich, das Verb *ἐρωτᾶν* hat bekanntlich beide Bedeutungen und entspricht ganz dem französischen demander. So ist es auch mit dem Substantiv und dem Compositum *ἐπερώτημα*. Die vom Referenten in der Anzeige der Höllenfahrtsschrift in dieser Zeitschrift Jahrg. 1886 S. 190 aufgezeigte Hermasstelle (Mand. 11,2., wo das sonst seltne Wort *ἐπερώτημα* im nämlichen Sinne steht, zeigt diese Doppelseitigkeit der Bedeutung ganz ebenso. Die Zweifler gehen zum Propheten und fragen an. *ἐπερωτῶσιν αὐτόν*, was ihnen geschehen werde, und jener, der Pseudoprophet, der keine Kraft göttlichen Geistes in sich hat, redet ihnen je nach ihren Anfragen (*κατὰ τὰ ἐπερωτήματα αὐτῶν*) und nach dem Verlangen ihrer Schlechtigkeit und füllt ihre Seelen an, so wie sie es wollen. Hier heisst *ἐπερώτημα*

allerdings zunächst Anfrage, aber wie sich aus dem folgenden ergibt, bezeichnet es eine interessirte Anfrage, ein Verlangen das in der Frage liegt, und so sind diese beiden Bedeutungen auch in unserer Stelle enge verwachsen. Die Anfrage an Gott um ein gutes Gewissen ist natürlich zugleich die Bitte um ein solches und dieses wird eben in der Taufe vermittelt. Was ferner die Frage betrifft, wie das plötzliche Auftreten der Höllenfahrtsidee in diesem Briefe zu erklären sei, so bemerkt der Verf. S. 159, von dem Einfluss des Henochbuches, den Manche annehmen, könne darum nicht die Rede sein, weil in diesem die gefallenen Engel gemeint seien, nicht die Geister abgeschiedener Menschen. Aber so genau nimmt es diese Literatur nicht, dass nicht eine anderswoher genommene Vorstellung eine Umbildung erleiden und so in den neuen Zusammenhang eingeführt werden könnte. Nachzuweisen ist übrigens der Einfluss des Henochbuches hier allerdings nicht so wie II Petri 2,4 und Jud. 6, aber möglich bleibt er darum doch, indem sonst die ganze Vorstellung viel zu unvermittelt hereinkommt, wie Baur, Ewald, Hilgenfeld und Volkmar gezeigt haben.

Wie man schon aus diesen Bemerkungen sieht, ist die Auslegung des Verfassers eine sehr sorgfältige und wird auch nicht leicht vorhandenes Material irgend welcher Art übersehen. Es zeigt sich hierin das Gute seiner theologischen Anschauung, die vor dem Bibeltext überall so viel Respekt hat, dass sie keine Mühe scheut, in seinen Sinn einzudringen oder etwas herbeizuziehen, was zu seiner pietätvollen Auslegung dienen kann. Ob dieser heilige Respekt sich auch da geltend machen wird, wo er zunächst weniger sachgemäss ist, nämlich bei der gründlichen und vorurtheilsfreien Untersuchung der kritischen Fragen, muss der zweite Theil lehren. Soviel man sehen kann, hält der Verfasser an der Echtheit des Briefes fest, er sammelt schon jetzt alle Andeutungen im Briefe, die auf den Apostel Petrus als unmittelbaren Verfasser hindeuten und behält sich vor, sie später zu prüfen und zu verwerthen. Da indessen die Ansicht, dass der erste Petrusbrief vorpaulinisch sei, sich dem Verfasser nicht empfiehlt, er vielmehr die Benutzung des Römerbriefes (z. B. S. 153) unbedenklich anerkennt, so darf man gespannt sein, wie er dann über die chronologischen Schwierigkeiten hinwegkommen wird. Doch ist das natürlich abzuwarten, vorläufig hat sich der Verfasser redlich bemüht gezeigt, alle Möglichkeiten zu fernerer Erwägung offen zu lassen.

Besondere Sorgfalt ist auch auf die im Briefe zu Tage tretenden kirchlichen Verfassungsverhältnisse gewendet, die bei 5,1 zur Besprechung kommen. Hier bespricht der Verfasser die durch Harnack's Bearbeitung auch für die deutsche Theologie einflussreich gewordenen Untersuchungen von Hatch und die ihnen theilweise entgegentretende Auffassung Weizsäckers in seinem apostolischen Zeitalter und neigt sich im Ganzen mehr zu letzterer hin. Die Frage ist jedenfalls noch controvers, und es scheint nicht gerathen, vorschnell abzuschliessen, namentlich so lange noch über die Abfassungszeit der meisten neutestamentlichen Briefe ein so starker Dissensus besteht. Endlich ist eine Eigentümlichkeit dieses Commentars noch zu erwähnen, nämlich die Heranziehung auch solchen Auslegungsmaterials, das homiletisch-praktischen Schriften entnommen ist, wie Predigten von Kögel und anderes. Es ist das jedenfalls dankenswerth und auch kein völliges Novum, da z. B. die Rickli'sche praktische Auslegung des Jakobusbriefes schon mehrfach von Exegeten und nicht zum Nachtheil der Sache, auch für die streng wissenschaftliche Erklärung verwerthet worden ist. Verbindung von Theorie und Praxis wird namentlich dem im Amte stehenden Geistlichen immer als ein Vorzug eines Commentars erscheinen. Erwähnen wir endlich noch, dass der Verfasser mit der 1883 von Keil in seinem Commentar gegebenen streng lutherischen Auslegung der Höllenfahrtsstelle sich noch besonders in einem Nachtrag auseinandergesetzt hat, so wird hoffentlich diese kurze Uebersicht den Eindruck wiedergeben, den Referent empfangen hat, dass hier eine äusserst fleissige und gewissenhafte Arbeit vorliegt, die zu Erklärung des Briefes jedenfalls einen werthvollen Beitrag liefert, wie man sich auch zu der in ihr vertretenen theologischen Anschauung stellen möge. St.

Daltow, H., *Verfassungsgeschichte der evangelisch-lutherischen Kirche in Russland.* XVI, 344 S. Gotha, Perthes 1887. Fr. 8.—

Die brutale Art, mit der in Russland von oben herab die Russificirung namentlich derjenigen Landesgegenden betrieben wird, in denen deutsche Sprachen,

deutsche Kultur herrschend sind, hat in neuester Zeit gerechtes Aufsehen erregt, und ebenso gross wie die Entrüstung ist das Bedauern, dass bei der gegenwärtigen politischen Konstellation auch der sonst allmächtige deutsche Reichskanzler machtlos ist gegenüber den halbasiatischen Barbaren in Russland. Namentlich ist in protestantischen Kreisen ein lebendiges Interesse wach geworden für die Bedrückten, auf's schmachvollste Verfolgten und doch treu zu ihrem Glauben stehenden Glaubensgenossen in Russland. Man hat bisher im Ganzen wenig gewusst von ihrem religiösen und kirchlichen Leben, von ihrer kirchlichen Geschichte u. s. f. Um so verdienstvoller und im jetzigen Momente zeitgemässer sind die Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Russland, die ein hervorragender Kenner derselben, der deutsche Pfarrer Dalton in Petersburg, herauszugeben unternimmt. Der erste Band behandelte die Verfassungsgeschichte der evangelisch-lutherischen Kirche, von den ersten Anfängen evangelischer Gemeindebildung unter Iwan dem Schrecklichen im 16. Jahrhundert bis zum Kirchengesetz der evangelisch-lutherischen Kirche Russlands vom Jahre 1832, das in verhängnissvoller Weise diese Kirche von einem Staate abhängig macht, dessen leitende Glieder einem andern Glauben und einer andern Kirche angehören. Es ist ein höchst interessantes geschichtliches Bild, das Verfasser entwirft und wir wünschen seinem Unternehmen und damit auch den Glaubensgenossen in Russland auch in unseren Kreisen viele Sympathien. (P. Böringer, Basel.)

Müller, N., *Erbauungsbibel; das ist ein Erbauungsbuch, zusammengestellt aus blossen Bibelstellen in Luthers Uebersetzung.* I. Theil. Neues Testament. XII, 99 S. Gotha, Perthes 1885. Fr. 1.30.

„In demselben Grade wie das Geschäft der Bibelgesellschaften florirt, nimmt die Bibelkenntniss im deutschen Volke zusehends ab. Worin liegt der Grund? . . . Die Bibel ist nun einmal nicht als Erbauungsbuch in die Welt gesandt, wohl aber lässt sich aus ihr, da sie Gottes Wort darbietet, ein Erbauungsbuch schaffen, welches tröstet und erhebt wie kein anderes, wenn — man nur das wirklich Erbauliche heraushebt." Diese durchaus richtigen Erwägungen haben in neuester Zeit einer Reihe von Versuchen gerufen, das wirklich Erbauliche in der Bibel nach leitenden Gesichtspunkten zusammenzustellen und zu ordnen und dadurch namentlich zur Hausandacht den biblischen Stoff verwendbar zu machen. So hat G. Langhans 1879 sein „christliches Jahr" herausgegeben und in ähnlicher Weise Müller neuerdings seine „Erbauungsbibel." Aber während Langhans alte und neue Testamente hereinzieht und seinen Bibelworten jeweilen noch, gleichsam als Wiederhall, ein religiöses Lied beifügt, beschränkt sich Müller nur auf das N. T. und verzichtet auch auf jede Beigabe an Poesie. Seine Auswahl ist im Ganzen eine sehr glückliche; das bloss Historische oder gar Schwerverständliche ist weggelassen und das wirklich Erbauliche nach der unveränderten Uebersetzung Luthers in 92 kleinere Abschnitte geordnet, wovon 54 unter dem Titel: „wie man zum Heile kommt" und 38 unter der Ueberschrift: „wie man des Heiles geniesst" zusammengefasst sind. Indem wir den Wunsch aussprechen, Verfasser möchte in gleicher Weise auch das A. T. behandeln, empfehlen wir sein Büchlein allen denen, die sowohl die Hausandachten als die Lektüre der Bibel fördern möchten.

P. Böhringer, Basel.

„Die Quellen der Apostelgeschichte", betitelt sich eine als Beilage pro 85 zum Programm des Berliner Friedrichs-Werderschen Gymnasiums gedruckte Broschüre. Verfasser ist Herr Gymnasiallehrer *August Jakobsen.*

So verdienstlich und erfreulich diese Studie aus solchen Kreisen ist, so sehr müssen wir betonen, dass sie die ungemein schwierige, wichtige Frage nach den Quellen der Acta nicht löst. Bemerkenswerth ist, dass Jakobsen, dem man als Laien doch Unbefangenheit in theologischen Fragen zumuthen darf, zum Resultat kommt, die Apostelgeschichte stamme aus nachapostolischer Zeit und sei von Lukas verfasst.

Der Verfasser durchgeht den ganzen Stoff, hebt die Beziehungen zu paulinischen Stücken und den Evangelien hervor, sucht die Quellen herauszugraben, weist einzelne Widersprüche und unhistorische Züge auf, ohne im Ganzen viel

Neues herauszufinden. Seine Haupterrungenschaft wäre das Finden einer Barnabasquelle (Cap. 13—15 Schluss). Wird aber das Befremden, dass neben andern Aposteln auch Barnabas handelnd in den Acta auftritt, zwar in Begleit des Paulus die Annahme einer eigenen Quelle begründen? Mit gleichem Rechteu könnte dann aus Act. 8,26 ff., da Philippus und zwar selbständig auftritt, eine Philippusquelle herausgefunden werden. Die Stelle 8,26 wäre ja mindestens so abrupt wie 12,1. Ebensosehr wäre aus dem ersten Theil der Acta eine petrinische, ganz systematisch gehaltene Quelle herauszufinden. - Der Verfasser findet diese nicht. Ueberhaupt zeichnet er in seiner Schritt die Stellung der Petriner nicht klar genug. Aus seiner Annahme einer Barnabasquelle ergibt sich nur die Dreitheilung der Apostelgeschichte. Dem Mittelpunkt liegt die sogenannte Barnabasquelle zu Grunde.

Gerechtfertigter ist die Zweitheilung:

I. 1—11 (12,24). Schilderung der Urgemeinde und des petrinischen Wirkens (typisch fürs Wirken des Nachfolgers Jesu. Quellen sind das Kerygma Petri, welches in den Reden besonders hervortritt und Paulus Galater- und Corintherbriefe.

II. (12,25) — Ende Acta. Der erste Theil ist überliefert, der zweite Theil (Wirstellen) von einem Begleiter des Paulus kurz nach ihm geschrieben. Der Judenchristengemeinde steht die Gemeinschaft der Heidenchristen ebenbürtig gegenüber. Auch hier scheint eine Berichterstattung der Reden Pauli vorzuliegen Paulus ist überhaupt in diesem Theile die erste Person und Barnabas verschwindet ganz neben ihm. Um so problematischer erscheint die Behauptung Jakobsens von einer eigenen Barnabasquelle.

Sollte das schwierige Feld der Kritik der Apostelgeschichte in Angriff genommen werden, so müsste der Kritiker zuerst von dem Galater und zweiten Corintherbrief ausgehen, (ist seither geschehen in Volkmars Schrift: Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief) und vor allem die Stellen Act. 1, 3-14: 8, 9-25: 9, 1-31: 13, 6-13: 22, 4-21; 26, 4-21: 15 besonders nach Gal. 2 beleuchten und sichten. Welche Widersprüche sind da vorhanden! Jacobsen findet, dass des Lukas Darstellungen sich trotz erheblicher Differenzen im Ganzen mit denen des Paulus im Galaterbrief decken und erklärt die Differenzen zum Theil aus der freien Verwendung des schriftstellerischen Materials durch Lukas! Aber die Widersprüche sind nicht bloss formelle, sondern auf den ersten Blick sehr materielle. Jabobsen geht zu leicht über die Räthsel der Acta weg und bietet uns daher keine kritischen Resultate. Er glaubt, man dürfte die dogmatischen Differenzen zwischen Juden- und Heidenchristen nicht zu sehr übertreiben. Hat denn Paulus in Gal. 1, 8 und 2 etwa auch übertrieben oder gar gelogen? Dass Actor. gegründet auf petrinische und paulinische Quellen das Produkt eines zwar dogmatisch entschiedenen Pauliners, doch theologischer Vermittler ist, hat Jacobsen aber nicht erkannt, da er die Paulusbriefe zu wenig scharf mit ihnen vergleicht. Gerade aus der Vermittlertendenz und der schriftstellerischen Schlauheit in der Verfolgung derselben lässt sich ja auf scharfe Differenzen zurückschliessen. Jakobsen meint, weil in der Apostelgeschichte Alles so friedlich zugehe, sei Alles friedlich gewesen, wir sagen, weil es dem Lukas zu kriegerisch zuging, bekam sein Vermittlergemüth trotz der Paulusbriefe in einer Apostelgeschichte Anregung und Arbeit. Jakobsen hat in diesem Punkte die Acta als eine Autorität angesehen. Wäre er weiter gegangen und hätte sich genauer in die Zeugnisse der Zeitgeschichte und kritisch schon gewonnener Resultate vertieft, er hätte wohl anders geschlossen, und an den schon angeführten Stellen, die schwierig und in der Kritik grundlegende sind, manchen kritischen Zahn mehr ausgebissen. Jakobsen hat in seiner fleissigen und an ihm höchst verdankenswerthen Arbeit zu viel aus der Apostelgeschichte und zu wenig aus der Zeitgeschichte und deren beredten Zeugen erklärt. —p.

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00291 6942

v.4
1887

Schweizerische theologische Zeitschrift v.4 1887